VOLUMEN XXXIX FASCICULUS I MCMLXXIII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1973

Ephraem on Exodus II, 5:

Reflections on the Interplay of Human Freewill and Divine Providence

I

The day that Moses' mother laid her child in a basket made of bulrushes in the reeds by the river's brink, Ephraem says in commenting upon Ex. II,5 (1), was one of scorching heat. This tradition, so it seems, has been derived from a Jewish source (2). In his exposition of this passage from the Book of Exodus, however, Ephraem proceeds to develop this motif in an independent way. According to the Jewish legends referred to, the Egyptians suffered with leprosy and smarting boils. And Thermutis, the daughter of Pharaoh, sought relief from the burning pain in a bath in the waters of the Nile. Ephraem, on the other hand, is led to consider the part played in rescuing Moses from the river by the freewill of the Egyptian princess:

ܐܬܚܡܪ ܕܝܢ ܗܘ ܝܘܡܐ ܥܠ ܒܪܬ ܦܪܥܘܢ . ܘܕܠܐ ܒܙܒܢܗ
ܠܡܣܚܐ ܒܢܗܪܐ ܢܦܩܬ ܗܘܬ . ܘܐܦܢ ܡܛܠ ܚܘܡܗ ܕܗܘ
ܝܘܡܐ ܡܢ ܚܢܝܩܘܬܗ ܢܦܩܐ ܗܘܬ . ܡܛܠ ܕܕܠܐ ܒܙܒܢܗ ܢܦܩܬ .
ܠܒܪ ܡܢ ܚܢܝܩܘܬܗ ܢܦܩܐ ܗܘܬ .

"Excandefactus est autem dies ille filiae pharaonis et ante tempus exiit lautum ad flumen. Etsi propter aestum suffocantem illius diei

(1) R.-M. TONNEAU, *Sancti Ephraem syri in Genesim et in Exodum commentarii*, Louvain 1955 (*CSCO* Vols 152-153). [References to the pages and the lines of the text (Vol. 152) are placed between parentheses; those to the Latin translation (Vol. 153) between square brackets].

(2) See L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 8th impr. Vol. II, Philadelphia 1964, p. 266 and Vol. V 1965, p. 398 note 48.

libens exibat, quae ante tempus exibat praeter voluntatem exibat" (126:7-11 [107:27-30]). The argument seems to be that the decision of Pharaoh's daughter to go to the river was an act of her own freewill, while in choosing an unusual hour for taking her bath she acted under the compulsion of God. After this elucidation Ephraem goes on to say:

ܠܦܠܓܪܐ ܕܝܢ ܒܚܐܪܘܬܗ̇ ܕܡܬܕܒܪܐ ܗܘܬ. ܕܬܫܠܘܦ ܘܬܦܩ ܡܢ
ܢܗܪܐ ܠܡܢ ܕܥܬܝܕ ܗܘܐ ܕܢܬܒܥ ܒܝܡܐ ܬܒܥܬܐ ܕܝܠܘܕܐ
ܕܒܢܗܪܐ ܡܫܬܕܝܢ ܗܘܘ.

The concluding words of this passage are clear: "(filia pharaonis) — ducebatur — ut de flumine eriperet educeretque aliquem qui futurus erat ut in mare sumeret vindictam parvulorum in flumen proiectorum" (126:11-13 [107:30-32]). It is again a Jewish tradition which Ephraem has in mind: the Egyptians were to meet their death in the Sea of Reeds (Ex. XIV, 21-28) because they had drowned the male children of the Hebrews in the river Nile (Ex. I,22) (1).

It is evident, however, that it is neither the motif of the scorching heat nor the application of the rule "measure for measure" which is Ephraem's main concern in his comment upon this section of the Book of Exodus. What really fascinated him in this event leading ultimately to the deliverance of Israel from Egyptian bondage, is the interaction of human freewill and Divine providence. As is perfectly clear from his choice of words, there can be no shadow of a doubt that actually this was the theme he wished to deal with:

ܠܦܠܓܪܐ ܕܝܢ ܒܚܐܪܘܬܗ̇ ܕܡܬܕܒܪܐ ܗܘܬ

Petrus Benedictus in the Roman Edition of Ephraem's works renders this phrase as follows: " sua ergo voluntate ducebatur etiam invita ut nimirum a fluvio extraheret puerum" (2). And this is how Tonneau translates the passage: "necessario ducebatur a suo libero arbitrio, ut de flumine eriperat educeretque aliquem" etc. [107: 30-31]. Let us assume that the translations which have just been

(1) *O.c.* Vol. II, p. 256, and Vol. V, p. 394, note 22.
(2) P. BENEDICTUS, *Sancti patris nostri Ephraem syri opera omnia*, Tomus I, Rome 1737, p. 197 D.

quoted are correct. The decision of the princess then, we are told, was an act of her own freewill, and yet when deciding to go down to the river she did so under compulsion. So the question which presses itself upon us concerns whether indeed Ephraem considered this contradiction in terms to be the most adequate solution of the theological problem which for him was implied in the Jewish aggada connected with the biblical text of Ex. II,5.

II

As was to be expected this problem of the interplay of human freewill and Divine providence was to engage Ephraem's attention once more, later on in his exposition of the Book of Exodus. For in the story of the ten plagues which befell Egypt (Ex. VII,14-XI, 10 and XII, 29-42), in its prelude (Ex. VI,29-VII,13) and in the ensuing deliverance of Israel from its bondage (Ex. XIII,17-XIV,31), the theme of Pharaoh's heart being hardened in different ways recurs as a kind of refrain. To demonstrate Ephraem's view of the problem the biblical phrases under discussion and Ephraem's comments upon them may be conveniently juxtaposed in the following Table

TABLE I

THE BOOK OF EXODUS ([1])	EPHRAEM'S COMMENTARY
(I) Water changed into blood (VII,14)	(135:11-12 [115:23-24])
ܐܬܩܫܝ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ	ܘܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܐ ܕܐܩܫܝܬ ܠܒܗ . ܐܠܐ ܕܐܬܩܫܝ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ .
	"*Dixitque Dominus*, minime quidem: Induravi cor eius; sed *induratum est cor pharaonis*"

([1]) The quotations from the Book of Exodus have been taken from W.E. BARNES, *Pentateuchus Syriace*, London 1914, since the reading of Ex. VIII, 15 which is adopted by Barnes for the edition seems to be the biblical text underlying Ephraem's comment upon this verse.

(VII,22)

ܘܐܬܝܩܪ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ

(136:11-12 [116:26-27])

ܬܘܒ ܒܬܪ ܗܕܐ ܡܬܟܬܒ ܠܐ ܕܝܩܪ ܡܪܝܐ ܠܒܗ. ܐܠܐ ܕܐܬܝܩܪ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ .

"Post hoc autem denuo scriptum est, minime quidem: Obduravit Dominus cor eius, sed: *Induratum est cor pharaonis*".

(II) The plague of the frogs (VIII,15)

ܘܝܩܪ (ܦܪܥܘܢ) ܠܒܗ

(137:3 [117:13-14])

ܝܩܪ ܦܪܥܘܢ ܠܒܗ

"induratum est cor pharaonis"

(III) The plague of the lice (VIII,19)

ܘܐܬܩܫܝ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ

(137:11-12 [117:21-23])

ܘܟܬܝܒ ܠܐ ܕܩܫܝ ܡܪܝܐ ܠܒܗ . ܐܠܐ ܕܐܬܩܫܝ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ .

"Scriptum est, minime quidem: Induravit Dominus cor eius; sed: *Induratum est cor pharaonis*".

(IV) The plague of the flies (VIII,32)

ܘܩܫܝ ܦܪܥܘܢ ܠܒܗ

(137:24 [117:35])

ܕܓܠ ܦܪܥܘܢ .

"mentitus est pharao".

(V) The plague of the murrain (IX,7)

ܘܐܬܩܫܝ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ

(137:27 [118:2-3])

ܐܦܠܐ ܡܛܠ ܗܕܐ ܐܬܛܦܝܣ

"Ne hanc ob causam quidem (pharao) persuasum habuit"

(VI) The plague of the boils (IX,12)

ܘܩܫܝ ܡܪܝܐ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ

no comment

(VII) The plague of the hail (IX,34)

ܘܐܬܝܩܪ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ

(139:1 [119:5])

ܐܬܝܩܪ ܕܝܢ ܒܬܪ ܗܕܐ ܦܪܥܘܢ

"Durum autem se exhibuit postea pharao".

(IX,35)

ܘܐܬܥܫܢ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ

no comment

(VIII) The plague of the locusts (X,1)

ܡܛܠ ܕܐܢܐ ܐܥܫܢܬ ܠܒܗ

(139:5-6 [119:9-10])

ܐܢܐ ܓܝܪ ܐܥܫܢܬ ܠܒܗ ܒܡܓܪܬ
ܪܘܚܐ ܕܓܠܝܘ ܡܚܘܬܐ ܕܒܐܝ̈ܕܝܟ
ܣܒܠ ܗܘܝܬ ܠܗ .

"*ego enim induravi cor eius* per patientiam quam in plagis a te illatis exhibebam ei".

(X,16)

ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܚܛܝܬ ܠܡܪܝܐ

(139:23-27 [119:26-30])

ܘܐܡܪ ܦܪܥܘܢ . ܚܛܝܬ ܠܡܪܝܐ
ܘܠܟܘܢ . ܘܗܫܐ ܫܒܘܩܘ
ܣܘܪܚܢܝ . ܐܠܘ ܕܝܢ ܡܩܫܝ ܗܘܐ .
ܗܠܝܢ ܠܐ ܐܡܪ ܗܘܐ . ܕܠܒܐ
ܕܡܩܫܝ ܠܬܘܒܐ ܡܢܟܪ ܗܘ . ܘܐܢ
ܕܝܢ ܟܕ ܡܬܢܓܕ ܗܘܐ ܡܨܠܐ ܗܘܐ
ܘܟܕ ܐܬܪܘܚ ܡܣܪܕ ܗܘܐ . ܗܢܐ
ܒܪ ܚܐܪ̈ܐ ܗܘܐ . ܘܬܪ̈ܬܝܗܝܢ
ܥܠ ܡܫܠܛܘܬܗ ܗܐ ܣܗܕܢ .

"Dixitque pharao: *Peccavi in Dominum et in vos; et nunc dimittite malitiam meam*. Si autem induratus esset, hoc non dixisset, quia cor induratum contritioni alienum est. Si vero flagellatus orabat, allevatusque rebellabat, hic liber fuit, et, ecce utrumque testificatur illum esse liberi arbitrii".

(IX) The plague of the darkness (X,27)

ܘܥܫܢ ܡܪܝܐ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ

(140:9-10,11-16 [120:7-8,9-14])

ܘܥܫܢ ܠܗ ܡܪܝܐ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ .
---- ܐܠܘ ܕܝܢ ܗܘ ܡܥܫܢ ܗܘܐ .
ܠܒܐ ܕܥܫܢ ܐܠܗܐ . ܫܘܚܠܦܐ
ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܗܘܐ . ܐܢ ܕܝܢ
ܒܙܒܢ ܡܪܕܘܬܐ ܐܡܪ ܗܘܐ ܕܡܫܪܐ
ܐܢܐ . ܘܒܙܒܢ ܕܒܛܢܐ ܡܬܟܠܐ
ܘܠܐ ܡܫܪܐ ܗܘܐ . ܗܕܐ ܠܐ
ܗܘܬ ܕܥܘܫܢ ܠܒܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ .
ܐܠܐ ܕܡܢ ܬܪܥܝܬܐ ܕܓܘܐ . ܗܝ
ܕܒܡܚܘܬܗ ܡܫܬܥܒܕܐ ܠܦܘܩܕܢ
ܦܘܩܕܢܐ . ܘܒܢܘܦܫܝܗ ܕܫܐ ܠܗܘܢ
ܠܢܡܘܣܝܟ .

"*Et induravit Dominus,* ait, *cor pharaonis* – – – – Si autem ipse (Dominus) indurasset eum, in corde a Deo indurato nulla mutatio inventa esset. Si vero, tempore castigationis dicebat: Dimittam, tempore quo cessat (castigatio), se abstinebat nec dimittebat, haec induratio non fuit a Deo, sed ab animo intimo qui, in verberatione, se submittit mandato servando, et in allevationibus, calcat leges tuas ".

(X) The death of the first-born (XI,10)

ܘܥܫܢ ܡܪܝܐ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ

no comment

The conclusion to be drawn from this synopsis is clear. In Ephraem's view Pharaoh's refusal to let the people of Israel go was an act of his freewill. One cannot but be struck by the fact that, on the one hand, Ephraem emphasizes those sections in which the passive voice is used [I (twice), III and VII], while, on the other hand, he passes over in silence the passages which ascribe the stubbornness of Pharaoh to God's own interference (VI and X). Further, to uphold in the face of the plain meaning of Scripture his tenet of Pharaoh being a free agent Ephraem goes out of his

way to wrest support for his credo, from the unequivocal terms of biblical language (VIII and IX).

To corroborate Ephraem's fundamental belief in human freedom as presented by the texts of Table I it may be convenient to put side by side in a second Table the actual words of Scripture and Ephraem's exposition of those sections which constitute the introduction and the epilogue of the story of the ten plagues:

TABLE II

THE BOOK OF EXODUS	EPHRAEM'S COMMENTARY
(I) Introduction	
(VII,3) ܘܐܢܐ ܐܩܫܐ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ	no comment
(VII,12) ܘܒܠܥ ܚܘܛܪܐ ܕܐܗܪܘܢ ܠܚܘܛܪܝܗܘܢ .	(135:3-9 [115:15-21]) ܒܠܥ ܗܘܳܐ ܚܘܛܪܐ ܠܚܘܛܪ̈ܐ . ܕܡܘܬܐ ܠܒܘܟܪ̈ܐ ܠܐ ܢܒܠܥ ܗܘܐ . ܡܶܢ ܚܘܛܪ̈ܐ ܓܝܪ ܕܐܬܒ̈ܠܥܘ . ܝܕܥ ܗܘܳܐ ܠܗ ܕܢܐܠܦ . ܕܐܠܐ ܬܐܒ݂ . ܒܬܪܝܢ ܐܦ ܐܢܘܢ ܐܦ ܒܘܟܪ̈ܐ ܠܡܬܒܠܥܘ . ܩܕܡ ܐܡܪܗ̇ ܕܢܬܘܒܘܢ ܘܠܐ ܬܗܘܐ . ܘܫܩܠܗ̇ ܬܘܒ ܡ̈ܚܐ ܡܫܘܬܗ̇ ܒܬܪ ܟܠܗܝܢ ܡ̈ܚܘܬܗ̇ . ܕܐܢ ܢܬܘܒܘܢ ܒܩܕܡܝܬܐ . ܢܬܦܨܘܢ ܡܢ ܗ̇ܝ ܕܒܘܟܪ̈ܐ ܕܡܫܝܐ ܗܘܬ ܡܢ ܒܟܠܗܝܢ ܕܩܕܡܝܗ̇ . "Devoraverat virga virgas, ne mors primogenitos devoraret. Etenim e virgis devoratis discendum erat a (pharaone), nisi ipse paeniteret, futurum esse ut primogeniti etiam devorarentur. Prius dixit (Deus) ut paeniterent, et (plaga) non fieret ([1]).

([1]) The imperf. preceded by *waw* has a final or consecutive function, cf. also 138, 11-12 [118,17-18 " (prius dixit quidnam facturus esset ut

Rursusque reposuit (hanc plagam) quia gravior est, post omnes alias, ut si prioribus correcti fuissent, liberati essent a (morte) primogenitorum, quae crudelissima est omnium quae prius ipsa".

(VII,13)

ܘܐܬܥܫܢ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ

no comment

(II) Epilogue

(XIV,4)

ܐܢܐ ܐܥܫܢ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ

no comment

(XIV,8)

ܘܥܫܢ ܡܪܝܐ ܠܒܗ ܕܦܪܥܘܢ

no comment

(XIV,17)

ܘܐܢܐ ܗܐ ܡܥܫܢ ܐܢܐ ܠܒܗܘܢ ܕܡܨܪܝܐ

(143:3-7 [122:27-31])

ܘܗܐ ܡܥܫܢ ܐܢܐ ܠܒܐ. ܗܢܘ ܕܡܢ ܠܐ ܟܠܐ ܐܢܐ ܠܡܪܚܘܬܐ ܕܡܨܪܝܐ. ܕܟܕ ܚܙܝܢ ܬܕܡܘܪܬܐ ܚܕܬܐ ܕܦܠܓܗ ܕܝܡܐ ܘܠܐ ܡܬܪܬܝܢ ܕܡܛܠ ܗܕܐ ܐܫܬܒܚ ܒܡܦܘܠܬܐ ܕܥܒܝܕܐ ܠܦܪܥܘܢ ܘܠܟܠܗ ܚܝܠܗ. ܘܢܕܥܘܢ ܡܨܪܝܐ ܡܢ ܩܕܡ ܕܢܡܘܬܘܢ. ܕܐܢܐ ܐܢܐ ܡܪܝܐ.

"*Et ecce, ego indurabo cor,* — id est non cohibebo audaciam, — *Aegyptiorum* ita ut, videntibus illis miraculum novum maris divisi, ipsis non monitis, propter hoc glorificer in ruina a mea facta pharaonis et totius exercitus eius. *Et scient Aegyptii* priusquam moriantur, *me esse Dominum*".

---

paenitentiam agerent illi), ipse autem non ageret"]. Tonneau's translation of 135,6 [115,19 "quod non factum est"], therefore, cannot be correct.

Here again, in agreement with his view of the plagues, Ephraem emphasizes human freewill even at the cost of suppressing biblical portions which are embarassing for his belief, and of distorting the plain meaning of Scripture to reconcile it with his own credo. Combining the introduction and the epilogue Ephraem explains that the sole aim of the first nine plagues was to urge Pharao to do penance. It was only after the Egyptian king obstinately refused to take these warnings to heart that the last of all plagues — the most terrible — was let loose upon him and his people. So Ephraem at all costs endeavours to find in Scripture support for his belief that the gates of repentance are open for the sinner until the very last moment. It may be pointed out in passing that the concomitant conception of God, is as near to that of Rabbinical theology as, in a sense, it deviates from that of the biblical Passover legend. It is, of course, incumbent upon us to ascertain what may have prompted Ephraem to comment upon these portions of the Book of Exodus in the manner he did.

III

To my mind there can be no doubt that Ephraem's emphasizing the concept of God giving opportunity for repentance betrays Jewish influence (1). The extent of Ephraem's indebtedness to Rabbinic fundamental concepts, so it seems, is directly proportioned to the intensity of the invectives directed by him to the people of the crucifiers (It does not fall within the compass of this article to deal with this problem in these pages). On the other hand, as to the question of how human freewill and Divine providence interacted, it is my considered opinion that Ephraem's eloquent defense of the position that essentially Pharaoh was a free agent, was borne in upon him also from other quarters.

Apart from a few stray remarks elsewhere in his writings, the problem under discussion is treated by Ephraem more extensively and in a more fundamental way in two of his works. No less than ten out of the fifty-six controversial *Hymns contra Haereses* are

(1) See S. SCHECHTER, *Aspects of Rabbinic Theology*, repr., New York 1961, Chapter XVIII and G. F. MOORE, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*, 9th impr., Vol. I Cambridge (Mass.) 1962, Part III Chapter V.

devoted to polemics against Astrology. Though this "science" was "accepted by both Hellenes and Barbarians" (1), Ephraem sensed acutely its incompatability with the Christian religion and with Christian ethics. The five *Discourses to Hypatius* actually constitute Ephraem's prose refutations of Marcion, Bardesanes and Mani. The first *Discourse*, which starts with some reflections on human knowledge and its proper limits, is in fact a passionate defense of freewill against heretical teachings. On perusing these two writings one is struck time and again by the occurrence of Bardesanite conceptions especially as they are presented in the so-called *Book of the Laws of Countries*.

It is, therefore, incumbent on us to say a few words on this *Dialogue on Fate* (2), which should more appropriately be entitled "Dialogue on Freedom". As will appear from an analysis of this work, which professes to be written by Bardesanes' pupil Philip, its proper subject is the dignity and responsibility of Man. The *Dialogue* consists of an introduction of a methodological nature (536,1-543,22); a first part (543,23-556,27) which is interrupted by a question posed by Philip (548,20-21) and three objections by a certain Awida (551,3-6; 555,6-8 and 15-17); a very short second part (559,5-564,14), which in fact is a monologue by Bardesanes introduced by a remark of Awida's as reported by Philip (559,1-4); and, the last part — by far the longest of the three (564,15-611,23) — subdivided into three sections by a discussion between Bardesanes and Awida (579,18-580,26) and by a difficulty raised by Philip (600,1-8). The fundamental concept underlying the *Dialogue* from the beginning to the end — actually it is used forty-seven times — is the idea expressed by the Syriac root *dbr* and its derivatives: to drive, to steer, to govern, to guide, to exercise power, to be led, to conduct oneself, to lead a godly life. From this idea and its interplay with the concepts of nature, fate and

(1) Cf. S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942, p. 98, ("The wisdom of the East (adopted by the Greeks and Romans) could not be entirely ignored. A learned and cultured man of those times could not reject the science of Astrology, a science recognized and acknowledged by all the civilized ancient world. To deny at that time the efficacy of Astrology would mean to deny a well established fact, to discredit a "science" accepted by both Hellenes and Barbarians").

(2) This work is referred to by columns and lines of the edition by F. Nau in the *Patrologia Syriaca* Tomus II, Paris 1907.

freedom of will the whole discussion is developed in three phases. At the very centre of the *Dialogue* the solution is formulated by cleverly combining both the passive and the active/reflexive sense of the concept: "So we men are found to be governed by nature equally, by fate diversely, and by freedom each according to his own will" (571:26-27).

On closer scrutiny in the *Dialogue* antimanichaean and catholicizing tendencies are clearly discernable (1). I find it difficult to believe with Burkitt that, as to the part played by Bardesanes and Philip, the truest literary analogy is found "between S. Paul and that Tertius who wrote the Epistle to the Romans" (2). Whatever else he may have been, Philip was a sophisticated master of stylistic techniques. In my opinion he made his art serve the purpose of mitigating the mythological and astrological conceptions which seem to have been an inalienable part of Bardesanes' spiritual heritage, and of fusing them organically into a christianized view of God, World and Man. In this way he has attempted to portray Bardesanes as a teacher whose Gospel could be accepted without the least reserve by the nascent catholic Church in Mesopotamia in the second half of the IIIrd century. Perhaps Levi della Vida was after all not too bold when venturing the guess — "un suggerimento molto ipotetico" — that as a consequence of a schism in the Bardesanite movement the *Dialogue* was composed by a group of disciples — "ala destra" — in the ecclesiastical tradition (3).

It is beyond doubt that Ephraem was pretty well informed about the religious movements he felt obliged to refute. However, as to the exact information which was accessible to him, e.g. about Bardesanes' teachings, their eventual evolution, their development once the movement which was called after his name has been split

(1) See my little monograph on Bardesanes *Natuur, lot en vrijheid Bardesanes, de filosoof der Arameeërs en zijn images*, Wageningen 1969, pp. 110-111, 114-121, 156-157, 164-167.

(2) Cf. F. C. Burkitt, *Early Eastern Christianity*, London 1904, p. 162.

(3) Cf. G. Levi della Vida, "Bardesane e il dialogo delle leggi dei paesi", in *Rivista di studi filosofici e religiosi* I 1920, pp. 399-430 ("la dottrina 'conciliativa' del Dialogo tutta improntata a un senso di devozione alla tradizione ecclesiastica" (p. 425); "una dottrina quale del Dialogo, che ha tutti i caratteri di un compromesso" (p. 426)).

up into several sects, next to nothing is known to us. Only this much is certain: Ephraem's attitude even towards Bardesanes as he was presented by the right wing of the Daisanites, was, not unnaturally, an ambivalent one. On the one hand, many of his weapons which serve the purpose of combating astrological determinism were borrowed by him from the armoury of the *Dialogue on Fate* (1). On the other hand, it is small wonder that Ephraem could not but take exception to the part which Philip makes Bardesanes assign to Fate: "What we call 'Fate' is really the arrangement of the course marked out to the heavenly Powers and to the Elements by God. According to this arrangement the various faculties are assorted as they come down into the soul and the various souls are assorted as they come down into the bodies, and the agency by which this sorting is done is called the Fate and the Nativity of the congeries out of which the individual is evolved, all to help on that design which God in His mercy and grace has deigned to help and continues to do so until the consummation of all things" (572,3-13) (2). To say nothing of the concept of the Entities (*'îtyê*) which because of its theological implications was bound to be particularly repugnant to Ephraem.

I venture to think that in the first of his *Hymns contra Haereses* (3) Ephraem is hinting at the *Dialogue* in its two aspects. This is how Ephraem characterizes Bardesanes' teaching (strophe 11): "Die Rede(weise) des Bardaisan war aüsserlich vernünftig, — insgeheim (aber) war sie wahnwitzig in blasphemischen Gleichnissen". And one cannot avoid the impression that in the VIth Hymn (strophes 10 and 11) Ephraem is refuting the definition of fate which has just been quoted from the *Dialogue*:
"Spitzfindig ist Bardaisan, der jenes Schicksal für gebunden erklärte — durch ein höheres Schicksal, das in Freiheit (seine Bahn) eilt. — Die Unfreiheit der Unteren spricht gegen ihn bei den Höheren. — Ihr Schatten spricht gegen ihren Körper. — Denn jene

(1) Cf. esp. *Hymns contra Haereses* IV, 14 and 15 (see also X, 9); V, 8 (see also VI, 18 and IX, 9); VI, 19, IX, 18; X, 9, XI, 1; Ist *Discourse to Hypatius* 22,5-11; 24,23-25,4; 30,7-8, 23-24; 40,1-15; 45,4-17; 46,4-16.

(2) Translation by BURKITT, *o.c.*, p. 178.

(3) E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, Louvain 1957 (*CSCO* Vols 169-170) [References to these Hymns are according to their numbers and strophes].

Berechnung, welche die Unteren einfing, — lähmte auch die Freiheit, die gelöste, der Höheren.
Leg die Schmähung ab, die furchtbare, der Chaldäer, — die den Schöpfer erzürnt und seine Macht gebunden haben, — dass er wie durch Zwang, blindlings gelenkt würde. — Sie haben sein Denken zum Gefangenen der Sterne gemacht. — Wer wird den Gütigen (noch) lieben, und wer wird dem Gerechten noch dienen, — wenn es kein Gericht gibt und keine vergeltende Prüfung".

To summarize the contents of the series of ten Hymns: because Astrology undermines the religion of the righteous and compassionate God and the ethics of the freewill, this doctrine is to be rejected without any reserve. These Hymns have been written to teach the catholic believers the lesson:

ܐܠܐ ܕܡܪ̈ܐ ܗܘ ܡܕܒܪ ܠܟܠ ܡܕܡ

"The Lord of All is the Governor of the whole Universe" (VI,24; cf. also V,7).

The style of the first *Discourse to Hypatius* (1) makes it rather hard for the reader to follow all the meanderings of Ephraem's argument. It seems that Ephraem's decision not to come in person and see his addressee at his request (to which he refers four times: 21,7-18; 24,8-17; 34,3-22; 43,4-14) was the occasion for him to investigate the mystery of the will. His attempt to explain the unspeakable difficulty of the will is intertwined with reflections on knowledge and its proper limits.

As to knowledge, Ephraem's position is that of the happy mean: "For it is not right for us to cultivate Ignorance, or deep Investigation, but Intelligence between-these-two-extremes, sound and true" (29,26-30,1). "For there is One who is perfect in every respect, whose Knowledge penetrates completely through all" (30,23-24). Deep investigation, therefore, is to be avoided. "Everything which is clever is not true; but whatever is true is clever. And whatever is debated is not deep, but whatever is said by God is subtle when it is believed" (32,24-33,1). Later on, stating again that our knowledge is limited Ephraem points out

(1) Syriac text: J. J. Overbeck, *S. Ephraemi syri, Rabulae episcopi edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford 1865, pp. 21-58; English translation: C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan* Vol. I, London 1912, pp. i-xxviii.

that "Our Ignorance is a bridle to our Knowledge. And from these instances it does not follow that the All-knower wished to make us ignorant, but He placed our Knowledge under a helpful guardian" (42,12-16). "For whoever thinks he can know everything, falls short of the Knowledge of everything. For by means of his Knowledge he has gained for himself Ignorance. But whoever knows that he cannot know, from Ignorance Knowledge accrues to such a one. For in virtue of the fact that he knows that he cannot know, he is enabled to know, that is to say, (he knows) something which profits him" (42,25-43,4).

"By Freewill", Ephraem says right at the beginning of his treatise, "Adam was the image of God" (22,8-9). The mystery of freewill appears to be that it is both one and many: "But if these two wise conclusions (namely) that I should come and that I should not come, (both) belong to my Will, this is a single Will of which one half does battle with the other half, and when it conquers and is conquered it is crowned in both cases. This is a wonder, that though the Will is one, two opinions which are not homogeneous are found in its homogeneity. And I know that what I have said is so, but why (it is so) I am not able to demonstrate. For I wonder how that one thing both enslaves it and is enslaved by it. But know that if this was not so mankind would have no free power of Choice. For if Necessity makes us wish, we have no power of Choice. And if, again, our Will is bound and has not the power to will and not to will we have no Freewill" (34,14-27). The opposite of freewill is a bound nature: "The name of Freewill stands for itself; for it is free and not a slave, being independent and not enslaved, loose, not bound, a Will, not a Nature. And just as when any one speaks of Fire, its heat is declared by the word, and by the word 'Snow', its coolness is called to mind, so by the word 'Freewill' its independence is perceived. But if any one says that the impulses that stir in it do not belong to Freewill he is desiring to call Freewill a 'bound Nature', when the word does not suit a Nature. And he is found not to perceive what Freewill is and he uses its name rashly and foolishly without being acquainted with its force" (44,17-44,1). The fact that God ordained the law presupposes freewill: "For the Giver of Freewill is not so confused (in mind) as this man who is divided (against himself) part against part, that He should become involved in a struggle with His nature. For He gave us Freewill which, by His permission,

receives good and evil impulses, and He furthermore ordained a Law for it that it should not do overtly those Evils which by His permission stir invisibly in it" (45,4-9). The existence of freewill is further proved by the diversity among men: "If all mankind were alike saying one thing or doing one thing, perhaps there would be an opportunity to make the mistake (of thinking) that there is no Freewill. But even if the Freewill of a single man undergoes many variations in a single day so that he is good or evil, hateful or pleasing, merciful or merciless, bitter or pleasant, blessing or cursing, grateful or ungrateful, so that he resembles both God and Satan, is it not established by thousands of witnesses that we have Freewill?" (45,23-46,3).

Returning to the difference between freewill and a bound nature Ephraem says: "Examine all those variations which I mentioned above and see that they do not exist in any 'bound Natures', not in the sea nor on the dry land, not in the luminaries nor in the stars, not in trees nor in roots; nor even in animals — and yet there is sensation in animals — nor even in birds, though they have sight and hearing. But if hawks are birds of prey, they are all birds of prey; if wolves are destructive, they are all ravagers; and if lambs are harmless, they are all innocent, and if serpents are cunning, that subtlety belongs to all; but man, owing to his Freewill, can be like them all, while they cannot become like him. On this account they have a (fixed) Nature, while we have Freewill" (46,4-16).

We are, perhaps, now in a position to answer the question: what may have prompted Ephraem in his comment upon the story of the plagues to emphasize, event at the cost of straining the actual words of Scripture, Pharaoh's rôle as a free agent. It seems to me not too bold to suggest that in doing so Ephraem was anxious to defend, in the face of deterministic systems flourishing in his days, freewill as the central concept of ethics.

IV

The proper subject of this article is not an enquiry into Ephraem's view of how human freewill and Divine providence interacted in Pharaoh's attitude towards Moses' request to let his people go. Our point of departure was an exposition by Ephraem

of what from a philosophical point of view happened when on a day of scorching heat Pharaoh's daughter decided to go down to the river to take a bath, with the result that she rescued from the water the future redeemer of the people of Israel. To repeat Ephraem's own words in describing this crucial event:

ܠܩܛܝܪܐ ܡܢ ܚܐܪܘܬܗ ܕܒܝܪܐ ܗܘܬ

What Ephraem meant when using the word *ḥêrûtâ* "freedom" has become sufficiently clear from the quotations in the preceding section. But what does the other notion *qĕṭîrâ*, occurring in the same sentence, mean exactly? Both translators apparently understood Ephraem, when combining these two conceptions, to be using a mere contradiction in terms: "sua (—) voluntate ducebatur etiam invita" (Benedictus) and "necessario ducebatur a suo libero arbitrio" (Tonneau). Yet, on reading these renderings one does feel that something is wrong even from a grammatical point of view. "Etiam invita", "necessario", "by force", "by compulsion"— it is not the preposition *l* one would expect Ephraem to employ in order to express this idea. The preposition which is required is *b*, or possibly *mn* (1). Furthermore, it is imperative to establish the meaning of the term *qĕṭîrâ*. To this end it is convenient to present in the following Table those passages in which the term is used, especially in connection with the two other concepts (*ḥêrûtâ* and the root *dbr*) which occur in the sentence under discussion:

Table III

I *qĕṭîrâ* connected with a bound nature

[against the Heretics, esp. the Manichaeans]

(1) I *Hyp.* 50:12-15, 18-20, 24-25

"virtue"

ܐܢ ܗܘ ܡܣܟܠ ܕܬܣܡܝܐ ܒܐܢܫ
ܡܪܬܐ ܡܚܒܠܢܝܬܐ ܐܘ ܦܠܓܡܬܐ
ܩܛܘܠܬܐ . ܢܐܡܪܘܢ ܠܢ . ܕܗܘܝܐ
ܕܩܛܠܐ ܕܚܐܪܘܬܐ ܦܪܫܝܢ ܠܗ

"If there is a quantity of harmful poison or deadly phlegm in any of these men, let them tell us: will 'the

(1) Cf. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1901, c. 3589; cf. esp. I *Hyp.* 47,15-16 and *contra Haeres.* VI, 11.

ܠܗܕܐ ܒܝܫܬܐ. ܐܘ ܣܡ̈ܡܢܐ
ܘܥܩܪ̈ܐ ܕܐܣܝܘܬܐ.

blameless Conduct of Freedom' separate this Evil, or will drugs and medicinal roots? ..... this small Evil

ܗܕܐ ܒܝܫܬܐ ܙܥܘܪܬܐ ܕܚܠܝܛܐ
ܒܢ : ܠܐ ܗܘܐ ܕܘܒܪ̈ܐ ܢܦܩܐ
ܚܪܡ ܠܗ ܡܢܢ : ܐܠܐ ܚܝܠܐ
ܕܣܡ̈ܡܢܐ.

which is mingled with us is not expelled from us by 'blameless Conduct', but by the virtue of drugs .....

ܐܦ ܠܗ ܘܚܝܠܐ ܗܘ ܡܫܟܚ
ܕܢܦܪܫܗ ܡܢܢ. ܒܦܘܪܣܐ
ܕܐܘܡܢܘܬܐ

(medicinal) virtue can separate from us even the Evil which we have mentioned by means of skilful (medical) methods ....."

(2) I *Hyp.* 54:4-10

ܐܢ ܕܝܢ ܢܐܡܪܘܢ : ܕܡܨܝܐ ܗܘ
ܠܗ ܨܒܝܢܢ ܕܙܟܐ ܠܗ̇ ܠܒܝܫܬܐ.
ܢܫܒܘܩܘܗ̇ ܗܟܝܠ ܠܚܪܝܢܐ ܕܕܪ̈ܫܐ.
ܘܢܐܬܐ ܠܢ ܠܘܬ ܢܣܝܢܐ ܕܥܒ̈ܕܐ.
ܢܘܫܛ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܐܦܢ ܪܫ
ܨܒܥܗ ܒܢܘܪܐ. ܘܐܢ ܐܫܟܚ
ܨܒܝܢܗ ܕܢܙܟܝܗ، ܠܚܝܠܗ̇ ܕܢܘܪܐ
ܕܠܐ ܬܗܪܘܗܝ، ܐܝܬ ܗܘ ܠܡܗܝܡܢܘ
ܕܡܫܟܚܐ ܡܙܕܟܝܐ ܟܝܢܗ̇ ܡܚܒܠܢܐ
ܕܒܝܫܬܐ.

"power"

"But if they think 'that our Will is able to conquer Evil' let us then dismiss the strife of Controversy, and let us come to actual experience. Let one of them stretch even the tip of his little finger into the fire, and if his Will can conquer the power of the fire that it may not injure him, it will be possible to believe that the injurious nature of Evil can be conquered".

(3) I *Hyp.* 52:14-18, 20-25

ܕܗܐ ܐܦ ܠܐ ܐܫܬܐ ܕܒܢ ܬܚܝܬ
ܨܒܝܢܢ ܡܫܬܥܒܕܐ : ܕܐܡܬܝ، ܕܨܒܝܢ
ܢܚܡ ܬܚܡ ܐܘ ܬܫܬܐ. ܐܢ ܗܘ
ܡܟܝܠ ܕܗܕܐ ܐܫܬܐ ܡܚܝܠܬܐ

"power"

"For, behold, not even a fever within us is subject to our Will, so that when we wish it may rage and abate. If,

ܠܐ ܡܫܬܥܒܕܐ ܠܚܐܪܘܬܢ ܠܗ̇ܝ.
ܒܝܫܬܐ ܪܒܬܐ ܕܐܡܪ̈ܝܢ ܥܠܝܗ̇ .
ܡܢܘ ܢܫܥܒܕܝܗ̇ ܬܚܝܬ ܟܝܢܢ .

ܐܢ ܕܝܢ ܩܛܝܪܘܬܗ ܗܘ ܕܛܒܬܐ
ܡܫܥܒܕܐ ܠܢ ܠܒܝܫܬܐ . ܐܝܕܟܐ
ܗܝ ܕܟܠ ܐܡܬܝ ܕܡܒܐܫܐ ܠܢ .
ܗܘܝܘ ܛܒܬܐ ܡܥܝܪ ܠܗ̇ ܐܝܟ
ܕܬܒܐܫ ܠܢ . ܘܡܛܠ ܐܦܢ ܒܝܫܬܐ
ܗܝ ܒܝܫܬܐ ܒܗ̇ ܕܡܒܐܫܐ ܠܢ :
ܐܠܐ ܒܝܫ ܗܘ ܡܢܗ̇ ܗܘ̇ ܕܡܦܣ
ܠܗ̇ ܕܬܚܒܠ .

therefore, this slight fever is not subject to our Freewill, who can make subject to our Freewill that great Evil about which they speak? ..... But if the power of Good makes Evil subject to us, it is clear that whenever it hurts us that same Good stirs it up to hurt us. And, therefore, even if that Evil is evil because it hurts us, yet that which permits Evil to destroy us is more evil than it".

(4) I *Hyp.* 57:15-16

ܚܝܠܐ ܗܘ ܓܝܪ ܠܚܝܠܐ ܕܚܩ .
ܘܩܢܘܡܐ ܡܢ ܩܢܘܡܐ ܡܬܕܚܩ .
ܘܩܛܝܪܐ ܡܢ ܩܛܝܪܐ ܡܬܙܟܐ .

"Force"

"For Power thrusts out Power and Substance is thrust out by Substance and Force is conquered by Force".

(5) I *Hyp.* 57:23-27

ܘܐܢ ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܟܝ̈ܢܐ ܒܥܝܢ
ܕܟܝ̈ܢܐ ܐܢܘܢ ܩܛܝܪܐ ܚܝܠܬܢܐ
ܡܬܒܥܐ ܠܗܘܢ ܘܠܐ ܨܒܝܢܐ .
ܐܝܟܢܐ ܐܦ ܠܒܝܫܬܐ ܘܠܛܒܬܐ
ܐܢ ܟܝ̈ܢܐ ܐܣܝܪ̈ܐ ܠܗܘܢ ܐܝܬ :
ܠܐ ܗܘܐ ܐܦ ܠܗܘܢ ܚܝܠܬܢܘܬܐ
ܡܬܒܥܐ ܠܗܘܢ ܘܠܐ ܚܐܪܘܬܐ .

"Force"

"If, therefore, these Natures, because they are Natures, require a powerful Force and not a mere Will, how is it that the quality of Power, not (mere) Free-choice, is not required in the case of Evil and Good, if they have 'bound Natures?'

(6) I *Hyp.* 57:27-58:5

ܐܢ ܕܝܢ ܒܝܫܬܐ ܕܡܙܥܪܐ ܒܡܘܬܪܐ
ܡܬܝܪܐ ܘܩܠܝܠܐ : ܠܘ ܨܒܝܢܐ

"Force"

"But if the Will does not lessen the Evil which is

ܡܦܩܗ ܠܗ̇ : ܠܡܪܐ ܕܐܝܟ ܒܝܫܬܐ
ܕܩܛܠ ܐܢܫܐ ܚܐܪܘܬܐ ܙܟܝܐ ܠܗ̇ :
ܐܝܟܢܐ ܐܢ ܗ̣ܝ ܗ̇ܝ ܒܝܫܬܐ ܕܒ
ܗ̇ܝ ܕܒܢ̈ܝܢܫܐ ܘܒܥܩܪ̈ܐ : ܡܢܗ̇
ܡܬܕܒܢܐ ܒܩܛܝܪܐ ܘܡܢܗ̇ ܒܨܒܝܢܐ.

mixed with bitter and deadly roots, whereas Free-choice conquers this Evil of mankind, how can it be, if it is the very same Evil which is in mankind and roots, that part of it is conquered by Force, and part by the Will?"

(7) *de Fide* XXVIII, 4 ([1])

ܠܟܝܢܐ ܩܛܝܪܐ ܡܕܒܪ ܠܗ .
ܠܚܐܪܘܬܐ ܡܕܥܐ ܘܐܦ ܨܒܝܢܐ .

"Notwendigkeit"

"Notwendigkeit lenkt die Natur, Verstand und Wille die Freiheit".

II *qĕṭîrâ* opposed to will and freedom (cf. also *supra* 4-7)

(8) *I Hyp.* 34:17-19,24-27

ܕܘܡܪܐ ܗܘ ܗܢܐ . ܕܚܕ ܗ̣ܘ
ܨܒܝܢܐ ܚܕ ܗ̣ܘ : ܬܪ̈ܬܝܢ ܦܠܓ̈ܘܬ
ܕܠܐ ܫܘܝܢ ܡܫܬܟܚܢ ܒܫܘܝܘܬܗ .

"Necessity"

"This is a wonder, that though the Will is one, two opinions which are not homogeneous are found in its homogeneity ..... For if

ܐܢ ܓܝܪ ܩܛܝܪܐ ܗ̣ܘ ܡܨܒܝܢܐ
ܠܢ . ܠܝܬ ܠܢ ܚܐܪܘܬܐ . ܘܐܢ
ܬܘܒ ܗ̣ܘ ܨܒܝܢ ܐܣܝܪ ܗ̣ܘ ܘܠܝܬ
ܠܗ ܕܢܨܒܐ ܘܠܐ ܢܨܒܐ : ܠܝܬ
ܠܘܬܢ ܡܫܠܛܘܬܐ .

Necessity makes us wish, we have no power of Choice. And if, again, our Will is bound and has not the power to will and not to will we have no Freewill".

(9) I *Hyp.* 47:8-10

ܡܢ ܕܡܘܕܐ ܓܝܪ ܕܐܝܬܘܗ̇ܝ

"Necessity"

"For when any one acknowl-

([1]) E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, Louvain 1955 (*CSCO* Vols 154-155).

ܚܐܪܘܬܐ . ܩܛܝܪܐ ܕܢܩܪܘܒ
ܨܝܕܗ̇ ܠܐ ܙܕܩ .

edges that Freewill exists, it is not right that Necessity should come near it".

(10) *de Fide* XXXI, 5

ܗܢܘ ܒܪ ܛܒܐ . ܕܟܕ ܡܨܐ
ܕܒܩܛܝܪܐ . ܢܫܦܪܢ ܕܠܐ ܥܡܠܐ .
ܥܡܠ ܒܟܠ ܦܘܪܣܝܢ . ܕܢܫܦܪ
ܒܨܒܝܢܢ .

"Zwang"

"Dies ist der Gütige, der, obwohl er die Möglichkeit hatte, mit Zwang uns schön zu machen ohne Mühe, sich abmühte mit allen Mitteln, dass wir schön würden durch unsern Willen . . . . ."

(11) *c. Haeres.* VI, 13

ܠܐ ܓܝܪ ܡܣܟܝܢ ܗܘܘ ܟܘ̈ܟܒܐ
ܠܛܘܟܣܐ . ܒܕܠܐ ܡܨܝܐ ܚܠܩܐ
ܡܛܟܣܘ ܠܒܠܒܘܬܗ . ܕܪ̈ܗܛܘܗܝ
ܘܦ̈ܠܓܘܬܗ ܠܐ ܗܘܘ ܕܨܒܝܢܗ .
ܩܛܝܪܐ ܗܘ ܒܗ ܘܓܕܫܐ ܒܟܠܙܒܢ .

"Zwang"

"Nicht warteten die Sterne auf die Ordnung (der Natur), da ja das Schicksal unmöglich seine (eigne) Verwirrung ordnen kann. Weil sein Laufen und Verteilen nicht Sache des Willens ist, herrscht hier Zwang und Zufall zu jeder Zeit".

III *qĕṭîrâ* as an internal force compelling the will

(12) I *Hyp.* 43:4-14

ܡܟܝܠ ܐܢ ܐܝܟܢܐ ܕܡܢ ܠܥܠ
ܐܡܪܬ : ܕܟܕ ܚܕ ܗܘ ܨܒܝܢܐ :
ܦܠܓܗ ܕܒܪ ܒܩܛܝܪܐ ܘܦܠܓܗ
ܡܬܕܒܪ ܒܩܛܝܪܐ . ܡܢ ܡܢܘ ܗܘ
ܐܬܕܒܪܬ ܕܠܐ ܐܬܐ : ܐܠܐ ܐܢ
ܡܢܗ ܕܨܒܝܢܝ . ܕܐܫܬܘܦ ܕܝܢ ܡܢ
ܗܘܐ ܥܠ ܩܛܝܪܐ ܢܘܟܪܝܐ ܕܡܢ
ܠܒܪ . ܕܟܕ ܥܠ ܡܢ ܥܠܗ ܡܬܕܒܪ

"inward Constraint"

"If, therefore, as I said above, though the Will is one, part of it compels and part of it is compelled, by whom was I compelled not to come except by my own Will? O that some unknown external Constraint had op-

ܣܘܩܒܠܬ ܘܐܢܐ . ܘܠܐ ܕܗܘܐ ܩܡ
ܟܠ ܩܢܘܡܐ ܕܝܠܝ ܠܩܘܒܠܗ . ܗܘ ܕܐܦ
ܠܐ ܕܐܬܟܬܫܬ ܟܠܗ، ܘܢܨܚܬ
ܐܝܟܐ . ܠܐ ܓܝܪ ܝܕܥ ܐܢܐ
ܕܐܫܬܥܐ ܐܝܟܢܐ ܦܠܓܝ ܡܩܪܒ
ܥܡ ܦܠܓܗ . ܘܐܝܟܐ ܡܢ ܗܘ ܙܟܐ
ܐܢܐ ܘܡܙܕܟܐ ܐܢܐ ܥܠ ܐܡܝܢ .

posed me! For perhaps with the whole of my being I would have contended against the whole of that (Constraint) and been victorious. (O that it had been thus), and that an inward Constraint had not opposed me, (a Constraint) of which I know not how to give an account! For I am not able to state how part of me contends with another part; in virtue of being what I am, I conquer, and am conquered continually".

From this Table it appears that, with the exception of the instance listed under (12), the term *qĕṭîrâ* is intimately connected with the spheres of nature and of fate. It is a matter of course that, with the sole exception of the one occurrence referred to, this concept of "power" or "force" or "necessity" is opposed to those of "freedom" and of "will".

As will appear presently, two quotations from Ephraem's controversial works which have not been listed in the Table are useful in shedding more light on the puzzling passage in the *Commentary on Exodus*. In one of the *Hymns contra Haereses* (VI, 11) Ephraem summons the believers to reject the false teaching of Astrology: "Leg die Schmähung ab, die furchtbare, der Chaldäer, — die den Schöpfer erzürnt und seine Macht gebunden haben, — *dass er wie durch Zwang* blindlings *gelenkt würde*" (italicized by us):

ܕܐܝܟ ܗܘ ܕܒܩܛܝܪܐ ܡܬܕܒܪ ܕܠܐ ܦܘܪܫܢ

And in his Ist *Discourse to Hypatius* Ephraem refers to a heretical teaching according to which "Constituents of Good and Evil are mingled together in us, and 'these Constituents conquer

one another, and are conquered by one another' " (43,15-17). In order to refute this error Ephraem points out: "But if, as these say, the Constituents of Good and Evil overcome, and are overcome, they are able to believe in a Mixing of Good and Evil, just as if they denied that there is a Mixing, then they are able to believe that Freewill exists. But if they say that, when the evil Constituent is large, *Freewill is subject to compulsion* (italicized by us) ܐܬܬܕܒܪܬ ܠܗ ܚܐܪܘܬܐ ܠܩܛܝܪܐ; what, then, is it that the Heretics teach in their Congregations except the Error which they have been taught?" (47:10-17).

Ephraem, of course, most emphatically rejects the heretical ideas expressed in the hypothetical clause. And yet, in their syntactical structure, the italicized words constitute the nearest analogy to the sentence from the *Commentary*:

ܠܩܛܝܪܐ ܡܢ ܚܐܪܘܬܗ ܕܡܕܒܪܐ ܗܘܬ

The use of *l* with the passive form of the root *dbr* to indicate the agent agrees with the rules of Syriac syntax. The subject of the sentence, in our opinion, is not Pharaoh's daughter as implied in the use of the 3rd pers. fem. sing. of the verbal form *hĕwât*, but, in agreement with the parallel passages quoted, the fem. substantive *ḥêrûtâh*. The mistranslations by Benedictus and Tonneau are occasioned by the fact that the scribe of the only extant MS (Vat. Syr. 110), mistaking the particle *man* for the preposition *men*, misunderstood the structure of the sentence. As a consequence of this error he put a point below the word *mn*. So I submit that what Ephraem meant to say was: "Her freedom was subjected to compulsion so that she fetched and rescued from the river" etc.

What Ephraem had in mind when writing this sentence seems to be best explained by a passage from one of his earlier works. The metrical *Treatises de Fide* (1) were most probably composed in his Nisibean period somewhere about the year 356/8 (2). In the

(1) E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones de Fide*, Louvain 1961 (CSCO vols 212-213).

(2) Cf. E. BECK, *Ephraems Reden über den Glauben*, Rome 1953, S. 112.

first *Treatise* Ephraem is defending against Greek hubris as represented by contemporary Arianism his tenet of "docta ignorantia". And he concludes with the words:

ܐܝܬ ܦܓܘܕܐ ܕܨܒܝܢܐ ܘܐܝܬ ܦܓܘܕܐ ܕܩܛܝܪܐ
ܕܨܒܝܢܟ ܕܝܠܟ ܐܢܘܢ ܠܡܟܒܫ ܚܐܦܐ ܕܚܐܪܘܬܟ
ܕܩܛܝܪܐ ܕܡܪܟ ܐܢܘܢ ܕܐܦܢ ܬܡܪܚ ܚܠܫ ܐܢܬ
ܐܢ ܬܨܒܐ ܘܐܠܐ ܬܨܒܐ ܦܓܘܕܐ ܕܡܪܟ ܪܡܝܢ ܒܟ
ܠܐܝܟܐ ܓܝܪ ܡܡܛܐ ܪܗܛܟ ܫܠܐ ܢܦܫܟ ܚܠܫܐ

"Es gibt Zügel des (freien) Willens, und es gibt Zügel des Zwanges. Die Zügel deines Willens sind (in) deiner (Hand), um das Ungestüm deiner Freiheit zu hemmen. Die Zügel des Zwanges sind (in der Hand) deines Herrn; denn wenn du auch verwegen bist, du bleibst ohnmächtig. Ob du willst oder nicht willst: (diese) Zügel deines Herrn sind dir angelegt. Denn wohin reicht dein Lauf! Bringe dich selber zum Stillestehen Ohnmächtiger" (I, 317-325).

V

In commenting upon chapters Ex. VII-XIV Ephraem went out of his way to extract from Scripture the notion of Pharaoh's freewill. We now understand why our expositor felt himself urged to do so. In this part of his comments he was dealing with the level of human action. A few pages earlier in his *Commentary*, however, when interpreting the passage of Ex II,5, it was the level of Divine guidance he was treating. When restored to its true sense this exposition does not contain a contradiction in terms which flowed from Ephraem's pen in a moment of inadvertency or was written down in despair of finding an adequate solution of the problem. On the contrary, when phrasing the sentence under discussion, it obviously was for Ephraem the most appropriate — in fact, the only possible — form to express the delicate situation in which human freewill and Divine providence so subtly interplayed.

That something like these reflections, tentatively suggested in the preceding lines, passed through Ephraem's mind may be corroborated by the fact that the very end which both Pharaoh's acting as a free agent and his daughter's decision under Divine compulsion served was the deliverance of Israel from Egyptian bondage. On observing that the concomitant application of the rule "measure for measure" is mentioned both at the beginning (126:11-13 [107:31-32]) and again right at the end (144:5-6 [123: 30-32]) of the exposition of this portion of the Book of Exodus brings our interpretation full circle.

Leiden

T. Jansma

Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin

Précédemment, dans cette même revue, nous avons essayé de faire l'histoire des prières presbytérales des vêpres et des matines byzantines (1). En partant des plus anciens *codices* connus, nous arrivions à l'Euchologe actuel, en suivant l'évolution qui a mené des offices du lucernaire et de l'aurore aux offices actuels de l'*hesperinos* et de l'*orthros*.

Dans le présent travail nous voudrions traiter des autres offices du jour et de la nuit, qui avec les vêpres et les matines, complètent le *cursus horarum* de la journée liturgique. Nous les appellons « petites heures » pour les distinguer des « grandes »: vêpres et matines; distinction plus pratique que traditionnelle.

Quand on ouvre l'Euchologe byzantin actuellement en usage, on peut faire une première constatation: les Petites Heures ne sont représentées que par quelque ecphonèse ou encore par quelque prière empruntée à l'Horologe. Dans certaines éditions (2) elles sont tout à fait absentes. Les Petites Heures, ce sont des offices monastiques. La présence du prêtre n'est pas requise pour leur célébration. S'il est présent, certaines parties de l'office lui sont alors attribuées; quantitativement elles sont très réduites et en tout cas leur place originelle se trouve dans l'Horologe.

Bien différente était l'importance qu'on attribuait aux Petites Heures dans l'ancien Euchologe. Dans le codex *Barberini grec 336*

(1) M. Arranz, *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, dans *Or.Chr.Per.* 1971, pp. 85-124; *Les prières presbytérales des matines byzantines*, *ibidem*, 1971, pp. 406-436 et 1972, pp. 64-115. Nous citerons ces articles, le premier par *Pr. Vêpr.* et le second par *Pr. Mat.*

(2) Cf. par exemple: éditions de la Polyglotte Vaticane de 1873 et de M. Saliveri, Athènes 1927.

de la Bibliothèque Vaticane (¹), quatre offices sont joints aux offices classiques des vêpres et des matines pour constituer un *cursus* de six heures journalières: un office de *minuit* et les offices de *Tierce*, *Sexte* et *None*. Chacun de ces offices a un même schéma de cinq prières presbytérales: trois destinées à autant d'antiphones, une quatrième dite d'*apolysis* et une cinquième pour l'inclination de la tête. Deux prières seulement pour la *première heure*, supposant donc un office beaucoup moins important, complètent le nombre de *sept* consacré par le Ps 118,164.

Deux offices extraordinaires sont ajoutés aux précédents: la *Pannychis* et la *Tritoektî* du Carême. Le premier conserve le schéma de cinq prières, le second, supposant un office de lecture, ajoute des prières spéciales aux cinq habituelles. Ces offices aussi sont des offices à trois antiphones.

Ce *cursus* du *Barb. 336* va devenir plus complexe (*Prime* apparaît bientôt avec cinq prières, la *Pannychis* devient plus fréquente) dans les codex plus récents de l'Euchologe. Cette « liturgia horarum » cathédrale disparaîtra probablement avec le déclassement de l'*asmatikî akolouthia*. Déjà J. Goar se sentira dispensé d'inclure dans son *Euchologion seu Rituale Graecorum* (²) les prières de la *Pannychis* et du *Mesonycticon*, dont il parle à l'occasion des *laudes*, car, comme il le dit: « *At cum officia* τῆς παννυχίδος *vel solitum* μεσονυκτικόν *in nullo edito Euchologio reperiantur, Orationes eorum e mss non est cur huc transferamus* ». Notre intention, malgré ce « *non est cur* » de Goar, est de parcourir les euchologes mss que nous connaissons (et que nous avons déjà présentés à l'occasion des vêpres et des matines) pour essayer de comprendre

(¹) Ce codex précieux pour l'histoire de la liturgie byzantine ne devrait pas tarder à paraître au Vatican édité par les soins d'A. Jacob. Le Centre International de Publications Oecuméniques des Liturgies, de Paris (CIPOL, 3 av. Alphand, F 75116, Paris) va bientôt mettre en circulation une série de mss et de livres rares liturgiques en microfiches. Les premiers documents à paraître seront *Barb. 336*, *Coislin 213*, *Leningrad 213* comme euchologes; des psautiers constantinopolitains (avec la distribution des antiennes propre à l'*asmaticos*) devraient les accompagner; d'autres documents suivront. L'étude descriptive de *Barb. 336* qui conserve toute sa valeur est celle d'A. Strittmatter, *The Barberinum S. Marci of Jacques Goar*, dans *Ephemerides Liturgicae*, Rome 1933, pp. 329-367; pour notre article: pp. 343, 345-347, 350.

(²) Venise 1730, p. 44 ad calcem.

l'histoire, la structure et, si possible, le sens pastoral des Petites Heures. Nous allons d'abord présenter les prières elles-mêmes dans une traduction française, avec le texte grec en note. Ce texte sera celui du *Barb.336* comparé avec celui édité par Dmitrievsky (1) d'après l'un ou l'autre des euchologes du Sinaï. Ensuite, nous nous occuperons des rubriques qui accompagnent les prières dans les différents mss, en essayant d'en déduire la structure de chacune des Petites Heures. Il faut remarquer que le *Barb .336* lui-même est très sobre en rubriques et que la concision dans l'appellation de chaque prière ne permet pas de se faire une idée complète de l'office dont les prières font partie: les prières se suivent les unes aux autres sans qu'aucun titre spécial n'indique le début de chaque office.

1ère Partie: LES PRIERES DE BARB. 336

I. – Minuit

Prière de minuit du 1er antiphone (2)

[1] 1. *Seigneur notre Dieu, qui par le Saint-Esprit as accordé à David, pour notre exemple, de chanter aussi à cette heure et*

(1) A. A. Dmitrievsky, *Opisánie liturgicheskih rúkopisei khranidshchihsia v bibliotékah pravoslávnago vostóka*, t. II, *Euchologia*, Kiev 1901.

(2) Texte selon Barb. 336.

113 || ΕΥΧΗ ΜΕΣΟΝΥΚΤΙΝΗ ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Α' – N° 43 – (numérotation du codex)

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν . ὁ διὰ Πνεύματος ἁγίου τῷ Δαβὶδ χορηγήσας πρὸς ἡμετέραν ὑποτύπωσιν ψάλλειν καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ καὶ λέγειν . μεσονύκτιον ἐξεγειρόμην τοῦ ἐξομολογεῖσθαί σοι ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου . ἱκάνωσον ἡμᾶς τοῦ ἐξομολογεῖσθαί σοι ἐν ὅλῃ καρδίᾳ ἡμῶν, . ἐπίσκεψαι ἐν ἐλεί καὶ οἰκτιρμοῖς . τὴν
f. 114 ταπείνωσιν ἡμῶν . πιστοὺς καὶ φρονίμους οἰκονόμους καὶ ἡμᾶς ἀνάδειξον || ἐν τῇ φοβερᾷ ἡμέρᾳ τῆς ἐξετάσεώς σου πρεσβείαις τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου.

'Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα.

1 Cf. *Sin. 959*: Dmitr., II, p. 62-63 1 ευχη...α'] ευχαι μεσονυκτικαι 3 τω] του 4 ψαλλειν add σοι || ωρα add της νυκτος 8 αγιας om

de dire: « Je me lève à minuit, te rendant grâces pour tes justes jugements » = Ps 118,62

2. *Rends-nous dignes de te rendre grâces de tout notre cœur,*

ΕΥΧΗ ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Β′ – N° 44 –

Καὶ νῦν ἐπὶ τὸ μέσον τῆς νυκτὸς καταντήσαντες Κύριε . τὰς κατὰ δύναμιν εὐχαριστίας σοι προσφέρομεν . καὶ δεόμεθά σοι . τὸν δωρηθέντα ταῖς καρδίαις ἡμῶν τῆς γνώσεώς σου θησαυρόν . ἀνεξάληπτον διατήρησον. ἔμβαλον εἰς τὸ στόμα f. 115 ἡμῶν τὸ τῆς || σοφίας σου λόγον . καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς . ἀπὸ παντὸς πράγματος ἐν σκότει διαπορευομένου.

᾿Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι σὸν τὸ κράτος καί.

ΕΥΧΗ ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Γ′ – N° 45 –

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν . ὁ πατὴρ τῶν αἰώνων . ὁ μήτε ἀρχὴν μήτε τέλος ἔχων . ὁ λυτρωτὴς τῶν ψυχῶν καὶ θεμελιωτὴς τῶν φρονημάτων καὶ φύλαξ τῶν καρδιῶν ἡμῶν ὁ διὰ τῶν κτισμάτων σου ὑποδείξας ἡμῖν τῆς σῆς δημιουργίας τὴν ἄφραστον f. 116 δύναμιν . αὐτὸς δέσποτα καὶ κατὰ τὴν παροῦσαν ὥραν τῆς || νυκτός . πρόσδεξαι ἡμῶν τὴν δέησιν . καὶ τὴν ἑκάστου ἔνδειαν ἀναπλήρωσον εἰς τελειώτητα . καὶ ἀξίους ἡμᾶς ἀνάδειξον τῆς σῆς ἀγαθότητος.

᾿Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται.

ΕΥΧΗ Δ′ ΤΗΣ ΑΠΟΛΥΣΕΩΣ – N° 46 –

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ διὰ πολλὴν χρηστότητα καὶ πλῆθος οἰκτιρμῶν σου δωρησάμενος ἡμῖν . καὶ τὸ παρελθὸν μῆκος τῆς νυκτὸς ἀνεπέρεαστον ἀπὸ παντὸς κακοῦ . σὺ δέσποτα τῶν ἁπάντων καὶ δημιουργέ . δὸς ἡμῖν καταντῆσαι . || καὶ ἐπὶ f. 117 τὰς ἑωθινὰς εὐχάς . καὶ κατάπεμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν τῷ ἀληθινῷ φωτὶ τὸν τῆς γνώσεώς σου θησαυρὸν εἰς τὸ ποιεῖν τὸ θέλημά σου.

᾿Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεός.

Ὁ διάκονος· Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν.

Σοὶ τῷ Θεῷ . τῷ τῶν αἰώνων δημιουργῷ καὶ πάσης κτίσεως . ἡμεῖς οἱ ἀχρεῖοι δοῦλοί σου. ἐκλίναμεν τὰς ἑαυτῶν κεφαλάς . καὶ δεόμεθά σου . ἐξαπόστειλον τὴν f. 118 εὐλογίαν σου τὴν πνευματικὴν ἐφ᾿ ἡμᾶς || καὶ ἐν πάσῃ σεμνότητι . καὶ ὑπακοῇ τῶν ἐντολῶν σου διαφύλαξον τὴν ζωὴν ἡμῶν.

᾿Εκφώ⌈νως⌉· Σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν Θεὸς τοῦ ἐλεεῖν καὶ σώζειν καὶ σοὶ τὴν δόξαν.

ΕΥΧΗ ΕΩΘΙΝΗ Α′ – N° 47 – Etc.

---

2 τας] της 3 σοι] σου 4 διατηρησον] διαφυλαξον || εμβαλον] εμβαλε 5 της om 10 ψυχων add ημων || των² om 12 ωραν της νυκτος] της νυκτος ωραν 13 τελειωτητα] πλει(νο)τητα 18 ανεπερεαστον] ανεπηρέαστον || παντος add εκκλιναι 19 των om || και om || καταντησαι] κατανοησαι 20 καταπεμψον] καταλαμψον 23 ◻ διακονος ... ημων] ευχη της κεφαλοκλισιας: non numerotée 30 ευχη εωθινη α′] ευχη προ του υπνου: Κ. ο Θ. ημων ◻ την του υπνου χρησιν...

3. *Regarde dans ta miséricorde et dans ta pitié notre bassesse,*
4. *Fais-nous apparaître nous aussi comme des serviteurs fidèles et sages au jour terrible de ton jugement.*
5. *Par les prières de la sainte Théotocos et de tous tes saints.*

E. (Ecphonèse): *Car à toi convient toute gloire...*

Prière du 2e antiphone

[2] 1. *Et maintenant, arrivés au milieu de la nuit, Seigneur, nous t'offrons nos actions de grâces selon notre capacité, et nous te prions:*
2. *Garde intact le trésor de ta connaissance qui a été mis dans nos cœurs,*
3. *Mets dans nos bouches la parole de ta sagesse,*
4. *Et délivre-nous de toute chose qui marche en la ténèbre* = Ps 90,6.

E. *Car à toi le pouvoir et ...*

Prière du 3e antiphone

[3] 1. *Seigneur notre Dieu, père des siècles, toi qui n'as ni commencement ni fin,*
2. *Libérateur des âmes, fondement de la raison humaine et gardien de nos cœurs,*
3. *Toi qui par tes créatures nous as montré la puissance ineffable de ton activité créatrice:*
4. *Toi-même, ô maître, reçois aussi notre supplication à cette heure de la nuit,*
5. *Et comble pleinement le besoin de chacun,*
6. *Et rends-nous dignes de ta bonté.*

E. *Car béni et glorifié (est ton nom) ...*

PRIÈRE 4e: DE L'APOLYSIS

[4] 1. *Seigneur notre Dieu qui par ta grande bonté et par l'abondance de ta compassion, nous as accordé de passer une partie de la nuit sans être éprouvés par aucun mal:*

2. *Toi, maître et créateur de toute chose, donne-nous d'arriver aussi aux prières de l'aurore,*

3. *Et envoie dans nos cœurs avec la lumière véritable le trésor de ta connaissance pour que nous fassions ta volonté.*

E. *Parce que [tu es] un Dieu bon et ami des hommes...*
Le diacre: [*Inclinons*] *nos têtes...*

[5] 1. *Devant toi, Dieu créateur des siècles et de toute créature, nous, tes serviteurs inutiles, avons incliné nos têtes;*

2. *Nous te prions aussi: envoie sur nous ta bénédiction spirituelle,*

3. *Et garde notre vie en toute dignité et dans l'obéissance à tes commandements.*

E. *Car tu es notre Dieu, un Dieu qui sauve et qui a pitié, et à toi la gloire...*

La teneur de ces prières est celle d'un office nocturne.

La citation du Ps 118,62 dans la prière [1] est classique pour la prière de la nuit. Le *μεσονύκτιον* des *Septante* correspond au *ḥatsoth-laylah* de la Bible hebraïque, dans une forme qui se retrouve dans Ex 11,4. Evidemment il n'a pas le sens que nous donnons au mot "minuit" c.à d. 24h00 précises. D'après Phrynicus (1), au IIe s., les μέσαι νύκτες duraient de la IIIe ou IVe heure de la nuit jusqu'au chant du coq, moment où commençait l' ὄρθρος: c'est à dire de 21h00 à 3h00.

En comparant le ὀψὲ - μεκονύκτιον - ἀλεκτοροφωνίας - πρωΐ de Mc 13,35 avec la « deuxième » et « troisième vigile » du lieu

(1) PHRYNICUS, *Praeparatio Sophistica, Epitome*, edit. I. DE BORRIES (= *Bibliotheca Teubneriana*), pp. 93-94; toute la question a été étudiée par J.-M. HANSSENS, *Nature et genèse de l'office des matines* (= *Analecta Gregoriana* 57), Rome 1952, p. 10...; cf. aussi *Pr. Mat.* p. 65.

parallèle de Lc 12,38 et avec la « quatrième vigile » de Mt 14,25 et de Mc 6,48, nous constatons que le *mesonyktion* devait correspondre à la deuxième vigile et probablement aussi à la troisième.

La prière [2] parle du milieu de la nuit, tandis que [3] et [4] se contentent de remarquer le fait de se trouver à la nuit avancée; [4] demande en outre la grâce de pouvoir arriver aux prières de l'aurore; [5] ne contient aucune allusion au temps.

Quel est le contenu de ces prières? [5] est une prière de bénédiction de même type que [9] des vêpres et [13] des matines (1): le prêtre s'unit aux fidèles en inclinant lui-même la tête au temps même où il demande la bénédiction divine pour tous; ce n'est pas une vraie bénédiction « aaronique » dans laquelle le prêtre se ferait l'intermédiaire entre la divinité et les hommes. Les prières de bénédiction dans *Barb. 336* font toujours suite aux prières d'« apolysis », auxquelles elles s'unissent sans le titre d'εὐχὴ τῆς κεφαλοκλισίας que leur donneront plus tard les autres mss. Elles ne sont pas comptées non plus dans le numérotage général de toutes les prières du codex.

[1], [2] et [3] sont des prières d'antiphones et donc psalmiques en principe. Leur contenu cependant, malgré les citations de psaumes faisant allusion à la nuit, n'est pas dans la ligne de la piété du Psautier. Tout en comportant des demandes spirituelles, leur idée centrale est celle du culte qu'on est en train de célébrer. [1] est une préparation à l'action de grâces; dans [2] on offre les actions de grâces; [3] demande l'acceptation des supplications; [4] semble indiquer la fin de cette prière nocturne et le désir de pouvoir faire celle du matin. Toutes ces quatre prières ne semblent être que le cadre de quelque prière plus importante: celle-ci ne pouvait être que la prière de la communauté elle-même, dirigée par les admonitions du diacre.

Il y avait aussi les antiphones: un après chacune de trois premieres prières. Le *Typicon de la Grande Eglise* du Xe s. (2) nous renseigne aussi de leur existence, mais nous ne savons pas quels étaient les psaumes qui les composaient.

La première prière ἑωθινή suit notre [5] de minuit. Nous renvoyons le lecteur à l'article sur les prières des matines.

(1) *Pr. Vêpr.* p. 99...; *Pr. Mat.* p. 432...

(2) J. MATEOS, *Le Typicon...* (= *Or. Chr. Analecta*, 165 et 166), Rome 1962 et 1963; cf. II, 307.

II. – Prières de la première heure

Tout de suite après la prière [13] des matines:

Prière de la 1ère heure (1)

[1] 1. *Seigneur notre Dieu, nous te prions et te supplions, ô très saint:*
2. *fais don à nous tous d'un cœur pur,*
3. *d'une parole (raison?) pieuse,*
4. *d'un entendement (intention?) honnête,*
5. *d'un raisonnement sans passion,*

---

(1) Barb. 336:

f. 141 || CONCLUSIO ORATIONIS MATUTINAE INCLINATIONIS CAPITIS: [13]

ΕΥΧΗ ΩΡΑΣ Α' – Nº 61 –

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν . δεόμεθά σου καὶ ἱκετεύομεν σε πανάγιε . χάρισαι πᾶσιν ἡμῖν καρδίαν καθαράν . λόγον εὐσεβῆ . διάνοιαν ἀγαθήν . λογισμὸν ἀπαθῆ . πρᾶξιν θεοσεβ⌈ῆ⌉ . γνῶσιν τελείαν τῶν σῶν ἐντολῶν . ὑγίαν σώματος καὶ ψυχῆς
f. 142 ἐπιεικείαν || εἰρήνην βίου . πίστιν ἀγαθόν . ἐλπίδα ζῶσαν. ἀγάπην ἀνυπόκριτον . μακροθυμίαν πολυτελῆ . ὑπομονὴν ἐκτενῆ . φωτισμὸν ἀληθείας . πάντων εἰπεῖν τῶν σῶν ἀγαθῶν δωρεῶν . ἵνα πάντοτε ἐν πᾶσιν . πᾶσαν αὐταρκίαν ἔχοντες περισσεύομεν εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν . αὐξανομένων κατὰ ψυχὴν τῶν σῶν ἐν Χριστῷ δωρεών.

Ἐκφώ⌈νως⌉: Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα τιμή.

ΕΥΧΗ ΩΡΑΣ Α' – Nº 62 –

Εἰσάκουσον ἡμῶν Κύριε ὁ Θεὸς καὶ ἐλέησον ἡμᾶς ὅτι ἐλεήμων εἶ . κατάρτισαι
f. 143 τὰ διαβήματα ἡμῶν || ἐν ταῖς τρίβοις σ⌈ου⌉ ἵνα μὴ σαλευθῶσιν . ὁδήγησον ἡμᾶς Κύριε τῇ ὁδῷ σου . καὶ πορευσόμεθα τῇ ἀληθείᾳ σου . εἰσελθάτω ἡ προσευχὴ ἡμῶν ἐνώπιόν σου . κλῖνον Κύριε τὸ οὖς σου εἰς τὴν δέησιν ἡμῶν ὅτι ἐπλήσθη κακῶν ἡ ψυχὴ ἡμῶν . καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν τῷ ᾅδη ἤγγησεν . μνήσθητι ἡμῶν Κύριε ἐν τῇ εὐδοκίᾳ σου . ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῷ σωτηρίῳ σου.

Ἐκφώ⌈νως⌉: Ὅτι ἐλεήμων εἶ καὶ οἰκτιρμῶν καὶ σοῦ ἐστιν ἡ δόξα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος νῦν καί.

SEQUITUR ORATIO PRIMI ANTIPHONI HORAE TERTIAE

---

6 ευσεβει in txt 15 τριβοις σοι in txt

6. *d'une conduite religieuse,*
7. *de la connaissance parfaite de tes commandements,*
8. *de la santé du corps et de l'équité de l'âme,*
9. *d'une vie paisible,*
10. *d'une foi véritable,*
11. *d'une espérance vivante,*
12. *d'une charité sincère,*
13. *d'une longanimité splendide,*
14. *d'une patience illimitée*
15. *d'une illumination de la vérité pour dire tous tes bienfaits,*
16. *afin que, toujours et en tout, ne dépendant jamais de personne, nous abondions en toute œuvre bonne,*
17. *et que dans chaque âme croissent tes dons dans le Christ.*

E. *Car à toi convient toute gloire, honneur...*

Prière de la 1ère heure

[2] 1. *Ecoute-nous, Seigneur Dieu,*
2. *Et aie pitié de nous, parce que tu es miséricordieux:*
3. *Rends parfaits nos pas dans tes sentiers afin qu'ils ne chancellent pas* = Ps 16,5
4. *Conduis-nous Seigneur par ta voie et nous marcherons dans ta vérité* = Ps 85,11
5. *Que notre prière vienne devant toi* = Ps 87,3[a]
6. *Prête ton oreille, Seigneur, à notre supplication* = Ps 87,3[b]
7. *Parce que notre âme est rassasiée de maux et notre vie s'est approchée de l'Hadès* = Ps 87,4
8. *Souviens-toi de nous, Seigneur, dans ta bienveillance* = Ps 105,4[a]
9. *Visite-nous par ton salut* = Ps 105,4[b]

E. *Car tu es miséricordieux et compatissant...*

Ces deux prières ne semblent pas faire partie d'un office, ou en tout cas pas d'un office du type habituel de trois antiphones et de cinq prières. Le fait cependant que ces prières soient rédigées à la première personne du pluriel, même en forçant pour ce faire le texte originel psalmique, ainsi que le fait qu'elles finissent par des *ecphonèses*, sans compter qu'elles sont tout simplement insérées

dans un euchologe strictement réservé aux prêtres et aux évêques, nous incline à croire que ces prières étaient dites à haute voix dans l'église.

L'Heure de Prime apparaîtra dans des euchologes un peu plus tardifs, et ses cinq prières également. Nous reviendrons plus loin sur la question générale de l'Heure de Prime.

La prière [1] est une prière-litanie dans laquelle on demande à Dieu quinze vertus ou qualités: parmi elles, les trois vertus théologales entourées de vertus qui conviennent aussi bien à un chrétien qu'à un pieux pharisien, voire à un sage stoïcien. L'introduction *in extremis* d'une intervention du Christ semblerait plutôt une ajoute. En tout cas, toute la prière semble avoir une inspiration inhabituelle aux prières de l'Euchologe.

La prière [2] est un centon de versets de quatre psaumes différents, à peine soudés les uns aux autres sans ajouter rien de nouveau. Il s'agit aussi d'une prière de type inhabituel dans l'Euchologe. Nous avions déjà trouvé aux vêpres et aux matines, des prières contenant des citations psalmiques en abondance, mais elles avaient toujours quelque chose de propre et les citations psalmiques n'étaient qu'occasionnelles. La prière [2] par contre nous rappelle ces collections de versets psalmiques de l'Horologe actuel: Καταξίωσον des vêpres et des matines, Τὰ διαβήματα de Prime, etc.

Ni [1] ni [2] ne contiennent aucune référence à l'heure du jour à laquelle elles sont destinées selon leurs rubriques.

III. – Tierce

Prière du 1er antiphone de la IIIe heure (1)

[1] 1. *O Dieu qui as bien voulu que nous arrivions aussi à cette heure dans laquelle tu as déversé en forme de langues de feu*

---

(1) Barb. 336:

ΕΥΧΗ ΩΡΑΣ Γ' ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Α' – Nº 63 –

|| Ὁ Θεὸς ὁ καταξίωσας ἡμᾶς καὶ ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ ἐλθεῖν ἐν ᾗ τὸ Πνεῦμα σου τὸ ἅγιον ἐξέχεας ἐπὶ τοὺς ἁγίους σου ἀποστόλους ἐν εἴδει γλωσσῶν πυρίνων

---

1 Cf. *Sin. 958:* Dmitr., II, p. 36-37 2 και om

ton Esprit Saint sur tes saints apôtres en leur distribuant ton don et ta grâce:

2. *Toi-même, maître que nous adorons, à nous aussi accorde maintenant cette même bénédiction,*

διαμερίζων αὐτοῖς τὴν δωρεὰν καὶ τὴν χάριν σου . αὐτὸς καὶ νῦν δέσποτα προσκυνητέ . παράσχου καὶ ἡμῖν τὴν αὐτὴν εὐλογίαν . ἵνα καὶ ἡμεῖς διὰ ψαλμῶν καὶ ὕμνων καὶ ᾠδῶν πνευματικῶν ἐξιλεούμενοι . σὲ τὸν εὔσπλαγχνον δεσπότην . τύχωμεν τῶν αἰωνίων σου ἀγαθῶν.

'Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται.

[145 || ΕΥΧΗ ΩΡΑΣ Γ' ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Β' – Nº 64 –

Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν . ὁ τῆς τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος χάριτος τῇ τρίτῃ ὥρᾳ ἐμπλήσας τοὺς ἁγίους σου καὶ ἐνδόξους ἀποστόλους . ἀπόσμηξον πάντα σπῖλον καὶ ῥυτίδα ἀπὸ τῶν διανοιῶν ἡμῶν . ὅπως ἐν καθαρῷ συνειδότι προσερχόμενοι . τῷ φοβερῷ ὀνόματί σου ἀπολαύσωμεν τῶν ἐπηγγελμένων ἡμῖν ἀγαθῶν.

'Εκφώ⌈νως⌉· Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Χριστοῦ σου μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ σ⌈ὺν⌉ τῷ παναγίῳ.

ΕΥΧΗ ΩΡΑΣ Γ' ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Γ' – Nº 65 –

146 Ὁ Θεὸς ὁ τὴν ὑπερκόσμιον κτίσας δύναμιν πρὸς ἀέναόν σου δοξολο||γίαν . καὶ τοὺς ἀνθρώπους κατὰ δύναμιν θελήσας πρὸς τὸ οἰκεῖον συμφέρον προσφέρειν σοι δεήσεις καὶ ἱκεσίας . ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων . καὶ εὐχαριστεῖν σοι τῶν εὐεργεσίων ὧν ἐποίησας εἰς ἡμᾶς . πρόσδεξαι καὶ τὰς κατὰ τὴν παροῦσαν ὥραν ἀναφερομένας σοι παρ' ἡμῶν προσευχὰς καὶ παράσχου ἡμῖν πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα.

'Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις.

ΕΥΧΗ Δ' ΗΓΟΥΝ ΤΗΣ ΑΠΟΛΥΣΕΩΣ ΩΡΑΣ Γ' – Nº 66 –

[147 Ὁ Θεὸς ὁ τῇ σῇ εἰκόνι τιμήσας ἡμᾶς . καὶ αὐτε||ξουσίῳ περιβαλὼν θελήματι . λύτρωσαι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλίψεως περιεχούσης ἡμᾶς . ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ . διατηρῶν ἡμᾶς πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν . προκόπτοντας ἐν ταῖς ἐντολαῖς σου διαπαντός.

'Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα.

Καὶ τοῦ διακόνου· Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ ἐκφω⌈νοῦντος⌉, ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς·

Κλῖνον Κύριε τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσον τῆς προσευχῆς ἡμῶν . καὶ πάντας τοὺς ὑποκεκλικότας σοι τὰς ἑαυτῶν κεφαλάς . εὐλόγησον, φύλαξον, ἁγίασον.

'Εκφώ⌈νως⌉· Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ.

---

1 αυτοις] αυτους 7 ὁ Θεος[2] om || ο[3] om 8 και ενδοξους om 10 επηγγ.ημιν] αιωνιων σου 15 κατα δυναμιν θελησας] θελησας κατα δυναμιν 17 ευεργ. add χαριν 23 δικαιοσυνη] αγαπη 26 και σου usque ad 29 ιερευς] ευχη της κεφαλοκλισιας 31 φυλαξον om

3. *Afin que nous aussi t'ayant rendu favorable, maître miséricordieux, par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels,*
4. *Nous obtenions tes biens éternels.*

E. *Car il est béni et glorifié...*

Prière du 2e antiphone de la IIIe heure

[2] 1. *O Dieu, notre Dieu, toi qui de la grâce de ton Esprit Saint as rempli à la troisième heure tes saints et glorieux apôtres:*
2. *Purifie nos intelligences de toute souillure et de toute rugosité*
3. *Pour que nous approchant en pure conscience de ton redoutable nom,*
4. *Nous jouissions des biens qui nous ont été promis.*

E. *Par les miséricordes de ton Christ, avec lequel tu es béni ensemble avec le très saint Esprit...*

Priere du 3e antiphone de la IIIe heure

[3] 1. *O Dieu qui as créé la puissance supérieur pour ton éternelle glorification,*
2. *et qui as voulu que selon leur capacité les hommes te présentent dans leur propre intérêt intercessions et supplications pour leurs propres péchés,*
4. *Et qu'ils te rendent grâces pour les bienfaits que tu nous as faits:*
5. *Reçois aussi les prières qui à l'heure présente te sont adressées par nous,*
6. *Et accorde-nous toutes nos demandes en vue du salut.*

E. *Car à toi le règne et la puissance...*

Prière 4e: de l'apolysis de la troisième heure

[4] 1. *O Dieu qui nous as honoré par ton image nous revêtant du libre arbitre:*
2. *Délivre-nous de toute épreuve qui nous accable,*

3. *Nous gardant dans la foi et la justice tous les jours de notre vie, avançant toujours dans tes commandements.*

E. *Car à toi la domination et à toi le règne et la puissance et la gloire...*

Et le diacre proclamant: [*Inclinons*] *nos têtes au Seigneur...*, le prêtre prie:

[5] 1. *Incline Seigneur ton oreille et écoute notre prière:*
2. *Et bénis, protège et sanctifie tous ceux qui ont abaissé devant toi leurs têtes.*

E. *Par la grâce et les miséricordes et l'amour des hommes...*

Ces prières, comme celles de minuit, supposent un office de trois antiphones.

[1] et [2] ont comme thème général le souvenir de la descente du Saint-Esprit à la troisième heure. [1] demande la même grâce pour les fidèles, occupés à cette même heure par les psaumes, les hymnes et les cantiques spirituels, selon le schéma classique de Eph 5,19 et Col 3,16. Nous ne savons pas quelle était la composition de nos trois antiphones, mais très probablement il ne s'agissait que d'une série de psaumes, et nous pensons qu'il ne faut pas donner un sens trop précis, dans notre cas particulier, à la citation paulinienne.

[2] demande pour les intelligences la pureté que Eph 5,27 applique à l'Eglise.

[3], comme [3] de minuit, recommande les supplications et prières adressées à Dieu. En effet, entre [3] et [4] se plaçait la synaptie dite « des demandes », συναπτὴ τῶν αἰτήσεων ou, plus simplement, αἱ αἰτήσεις. [4] est une prière de conclusion de la synaptie des demandes et aussi de l'office; en elle on fait des demandes de caractère général en vue de la vie chrétienne.

[5] est soudée à [4] comme un appendice. L'appellation d'*apolysis* peut donc s'appliquer à elle aussi. C'est une prière de bénédiction ou de *kephaloklisia* d'une extrême simplicité. Les trois verbes d'action divine: bénédiction, protection et sanctification, nous rappellent l'origine de la prière dans Num 6,24.

IV. – Sexte

Prière du 1er antiphone de la VIe heure (1)

[1] 1. *O maître saint, notre Dieu, qui a cette heure as étendu tes mains immaculées sur ta croix adorable,*

2. *Et en elle as cloué et effacé la cédule de nos péchés:*

3. *Remets-nous aussi maintenant toute dette de péché,*

4. *Et fais-nous apparaître délivrés de toute condamnation pour des œuvres, des paroles et des pensées mauvaises,*

5. *Pour qu'avec un cœur pur nous te présentions en tout temps la glorification qui t'es due.*

E. *Car à toi convient toute gloire, honneur et adoration ...*

---

(1) Barb. 336:

f. 148 || ΕΥΧΗ ΩΡΑΣ Σ′ ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Α′ – No 67 –

Ἅγιε δέσποτα ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ κατὰ τὴν παροῦσαν ὥραν ἐν τῷ προσκυνητῷ σου σταυρῷ . τὰς ἀχράντους σου χεῖρας ἐκτείνας καὶ τὸ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἐν αὐτῷ προσηλώσας καὶ ἐξαλείψας χειρόγραφον . ἄφες ἡμῖν καὶ νῦν πᾶν ἁμαρτημάτων ὄφλημα . καὶ πάσης τῆς ἐξ ἔργων . καὶ λόγων . καὶ ἐνθυμήσεων πονηρῶν κατακρίσεως ἐλευθέρους ἡμᾶς ἀνάδειξον . ἵνα ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ τὴν ὀφειλομένην σοι δοξολογίαν ἐν πάντι καιρῷ προσφέρωμεν.

Ἐκφώ⌈νως⌉· Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ πρ⌈οσκύνησις⌉.

f. 149 || ΕΥΧΗ ΩΡΑΣ Σ′ ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Β′ – No 68 –

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ διὰ τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων σου Πέτρου . ὑποδείξας ἡμῖν προσεύχεσθαι κατὰ τὸν τῆς ἕκτης ὥρας καιρόν . ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς τοὺς ἀχρείους καὶ ἀναξίους δούλους σου . καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ . διατήρων ἡμᾶς τὸ ὑπόλοιπον τῆς ἡμέρας . ἀπὸ παντὸς κακοῦ ὁ Θεὸς ἡμῶν.

Ἐκφώ⌈νως⌉· Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις

ΕΥΧΗ ΩΡΑΣ Σ′ ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Γ′ – No 69 –

Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὸν οὐρανὸν ἔχων θρόνον . καὶ τὴν γὴν ὑπο-
f. 150 πόδιον . ὁ περιέχων τὰ || σύμπαντα . καὶ ὑπ' οὐδενὸς περιεχόμενος μὴ ἐκκλίνῃς

---

1 Cf. *Sin 958:* Dmitr., II, p. 37-38 3 και εν τω in txt 5 και λογων om 10 Κυριε ο Θεος ημων] Ο Θεος ο Θεος ημων 11 προσευχ. add και || τον ... καιρον] των καιρων της εκτης ωρας 13 διατηρων] και διατηρησον 15 Οτι σου ...] Οτι σον το κρατος

Prière du 2[e] antiphone de la VI[e] heure

[2] 1. *O Seigneur notre Dieu, qui par le coryphée de tes apôtres Pierre nous as donné l'exemple de la prière à la sixième heure:*
2. *Jette un regard sur nous, tes serviteurs inutiles et indignes,*
3. *Et délivre-nous de tout accident et du démon de midi* = cf. Ps 90,6
4. *Nous gardant pendant le reste de la journée de tout mal, ô notre Dieu.*

E. *Car à toi est le règne et la puissance...*

Prière du 3[e] antiphone de la VI[e] heure

[3] 1. *O maître et Seigneur, notre Dieu, toi qui as le ciel pour trône et la terre pour escabeau,*
2. *Toi qui embrasses tout et n'est limité par rien:*
3. *Ne t'écarte pas dans ta fureur de tes serviteurs,*

ἐν ὀργῇ ἀπὸ τῶν δούλων σου . φύλαξον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ματαιότητος κοσμικῆς καὶ ψεύδους . ἐν λόγοις καὶ ἔργοις . ἴθυνον ἡμᾶς ἐπὶ σὸν θέλημα.

'Εκφώ[νως]· Ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον.

ΕΥΧΗ Δ' ΗΓΟΥΝ ΑΠΟΛΥΣΕΩΣ ΩΡΑΣ Σ' – N° 70 –

Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον . ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων . οὐδὲ . ἰδεῖν δύναται . ὁ ἀνελλιπὴς θησαυρὸς τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν . αὐτὸς δέσποτα
151 τῶν ἁπάντων . ὑπερασπιστὴς ἡμῶν γένου τῶν ἐλπι||ζόντων ἐπί σοι . τῆς σῆς ἡμᾶς ἐμπιπλῶν . θείας καὶ προσκυνουμένης χάριτος.

'Εκφώ[νως]· Ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία.

Καὶ τοῦ διακόνου λέγοντος. . Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν, ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς· Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἁγίων σου ὑψωμάτων ἐπίβλεψον ἐπὶ τὴν κτίσιν σου . καὶ πάντας τοὺς ὑποκεκλικότας τὸν ἑαυτῶν αὐχένα τῷ ζυγῷ τοῦ Χριστοῦ σου . ἐν εἰρήνῃ καὶ πᾶσιν ἀγαθοῖς διαφύλαξον.

'Εκφώ[νως]· Ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται.

---

1 σου add αλλα 2 και ψευδους usque ιθυνον om || επι add το 4 δ' ηγουν] της 7 σοι] σου || της] και 8 εμπιπλων] εμπλησον 10 και του usque ιερευς] ευχη της κεφαλοκλισιας 11 Κυριε om || ημων add ם || επιβλεψον] επιβλεπων || και om

4. *Protège-nous de toute vanité mondaine et mensongère en paroles et en œuvres,*
5. *Dirige-nous selon ta volonté.*

E. *Car béni et glorifié est ton honorable (nom)...*

PRIÈRE 4e: D'APOLYSIS DE LA VIe HEURE

[4] 1. *O Dieu éternel qui habites une lumière inaccessible,*
2. *Celui qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir,*
3. *Trésor sans défaut des biens éternels:*
4. *Toi-même, maître de toutes choses,*
5. *Sois le protecteur de nous qui espérons en toi,*
6. *Nous remplissant de ta divine et adorable grâce.*

E. *Car à toi est la domination et à toi le règne...*

Et le diacre disant: [*Inclinons*] *nos têtes,* le prêtre prie:

[5] 1. *O Seigneur notre Dieu, jette du haut de tes saintes demeures un regard sur ta création,*
2. *Et garde dans la paix et dans tout bien ceux qui ont abaissé leur propre nuque sous le joug de ton Christ.*

E. *Car béni et glorifié...*

Ces prières aussi correspondent à un office de trois antiphones. Seules [1] et [2] contiennent des références à l'heure de la célébration de l'office. [1] rappelle l'heure de la crucifixion: l'idée du *cheirographon* de Col 2,14 revient comme dans le tropaire férial de l'Horologe à Sexte.

[2] par contre rappelle la prière de Pierre à midi sur la terrasse de la maison de Joppé (Act 10,9).

Tertullien, qui dans son *De oratione* connaît les « legitimae orationes » comme obligatoires, au début du jour et de la nuit, parle des prières des heures troisième, sixième et neuvième comme des prières qui se justifient et se recommandent par l'exemple des apôtres, qui eux aussi ont prié à ces heures du jour: à la troisième heure le Saint-Esprit est venu sur les apôtres rassemblés dans la prière; à la sixième c'était Pierre qui priait; à la neuvième finale-

ment Pierre et Jean se rendaient au temple pour la prière (1). Ailleurs Tertullien (2) donnera aussi comme motif de la prière de la neuvième heure la commémoraison de la mort du Seigneur.

Hippolyte (3) applique les trois heures aux différents moments de la passion du Seigneur: à la troisième heure le Christ fut cloué au bois, à la sixième le jour s'interrompit et il y eut des ténèbres, à la neuvième le côté du Christ fut percé.

Notre prière [1] rappelle le moment de la passion, [2] celui de la praxis apostolique. [1] parle encore de la présentation à Dieu d'une louange avec un cœur pur, ce qui peut être une allusion au Ps 50,12 et 19: « crée pour moi un cœur pur » et « mon sacrifice c'est un esprit brisé; d'un cœur broyé tu n'as point de mépris ». [2] par contre se réfère au Ps 90,6b: « *délivre-nous de tout accident et du démon de midi* ».

La prière [3] ne contient aucune allusion à la synaptie; elle est toute pleine des sentiments de crainte devant le danger; la citation du Ps 6,2 et 37,1 lui donne un caractère vraiment pénitentiel.

(1) *De oratione* XXV (= *Corpus Christianorum*, Series Latina I, Turnhout 1954, pp. 272-273). Les prières de la Loi ou « légitimes », au début du jour et de la nuit, sont les prières précédant la récitation du premier des commandements de la Loi « *Ecoute Israël: ... Tu aimeras le Seigneur ton Dieu...* » Deut 6,5... Ces prières étaient en usage, selon la *Mishnah, Berakhoth* I, déjà au Ier siècle: ce sont les prières du *Shema'*. Après la destruction du temple, la *Tephillah* a pris la place des sacrifices du matin et de l'après-midi: elle a été ajoutée au *Shema'* du matin et elle a été dite, seule, vers la neuvième heure; plus tard on l'ajoutera aussi au *Shema'* du soir, mais de façon moins solennelle. Selon l'interprétation juive, c'est à ces trois moments de prière qu'il faut appliquer le texte de Dan 6,6...; Tertullien l'applique aux heures chrétiennes de tierce, sexte et none. La *Didachè* aussi (VIII,2-3: J. P. AUDET, *La Didachè*, Paris 1958, pp. 234 et 171-173) parle d'une prière trois fois par jour: le *Notre Père* (qui est la *Tephillah* chrétienne); très probablement c'est l'interprétation juive et judéo-chrétienne que ce livre a en vue. Cf. *Prières des Vêpres*, p. 92 en note. Le texte du Ps 54,18 (repris par la prière [8] des vêpres) « *Le soir et au matin et à midi je me plains et frémis* » est une allusion sans doute à cette pratique de la prière trois fois par jour.

(2) *De jejunio* X (ouvrage cité, II, p. 1268).

(3) *Traditio Apostolica*, 35 (B. BOTTE, dans *Sources Chrétiennes*, 11, pp. 68-71). Cf. aussi *Les Heures Sacrées du N.T.*, dans *La Maison-Dieu*, 64 (1960) pp. 29...; et de A. HAMMAN, *Le rythme de la prière chrétienne ancienne, ibidem* pp. 6 ...

Dans [3] Dieu a le ciel pour trône, dans [4] il habite la lumière inaccessible et est invisible, dans [5] Dieu doit regarder d'en haut: comment expliquer cette insistance sur la majesté de Dieu? Peut-être la splendeur du soleil à son zénith inspirait-elle au rédacteur ces images sublimes?

Dans [5] on propose la paix comme le premier des dons divins, tandis qu'on interprète l'inclination de la tête comme une acceptation du joug du Christ. La référence à Mt 11,29 est claire; Act 15,10 et Gal 5,1 rejettent le joug des prescriptions détaillées de la Loi tandis que dans les prières juives (par exemple dans le *Yotzer*, avant le *Shema'*) le joug du royaume des cieux est accepté par les anges eux-mêmes, qui le reçoivent les uns des autres, ainsi qu'ils se donnent les uns aux autres l'autorisation, *r^eshut*, de participer au chant du trisagion. Ces détails de la liturgie céleste appartiennent à un genre apocalyptique à première vue étranger à la liturgie chrétienne, mais qu'il ne faut pas exclure *à priori* de la mentalité de l'église primitive. Ainsi, l'acceptation du joug du Christ, acceptation essentielle des principes évangéliques, pourrait avoir aussi un sens cultuel.

V. – None

Prière du 1er antiphone de la IXe heure (1)

[1] 1. *O maître Seigneur, Dieu des puissances et de toute gloire,*
2. *Qui as écouté tes saints apôtres Pierre et Jean, lorsqu'ils allaient à la neuvième heure de la prière,*

---

(1) Barb. 336:

ΕΥΧΗ ΩΡΑΣ Θ' ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Α' – Nº 71 –

f. 152 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων . καὶ πάσης δόξης || ὁ ἐπακούσας τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων . Πέτρου καὶ Ιωάννου . πορευομένων ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐννάτην καὶ ποιήσας δι' αὐτῶν ἴασ⌈ιν⌉ ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ σου . ποίησον μεθ' ἡμῶν σημεῖον εἰς ἀγαθὸν τοῦ καταφρονεῖν τῶν ὅπλων τοῦ ἐχθροῦ καὶ βέλη νηπίων ἡγεῖσθαι τούς ἐπιγ⌈ενο⌉μένους ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ πειρασμούς.

'Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις.

---

1 Cf. *Sin. 958:* Dmitr., II, p. 38-39 2 Κυριε om 4 ιασιν Dmitr.] ιασις in txt || σου om 5 ποιησον add και 6 επιγωμενους in txt] επαγωμενους Dmitr. || πειρασμους] πειρασμου

3. *Et qui as fait par eux une guérison en face de tout ton peuple:*
4. *Fais pour nous un signe de bonté, de sorte que nous méprisions les armes de l'ennemi*

ΕΥΧΗ ΩΡΑΣ Θ' ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Β' – Nº 72 –

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν . ὁ ἐν ἁμαρτίαις περιπεσ⌈όν⌉τα τὸν ἄνθρωπον μὴ παριδών .
153 ἀλλὰ τῆς ἐπουρανίου καταξιώσας βασιλείας . διὰ τῆς || σῆς οἰκονομίας καὶ τῶν σῶν ἀχράντων μυστηρίων . αὐτὸς φιλάνθρωπε βασιλεῦ . τῇ σῇ ἀρρήτῳ θεότητι . καὶ ἡμῖν τοῖς ἐπικαλουμένοις σε ὅπλον καταφυγῆς . καὶ σωτηρίας γένου . εἰς τὸ ἐκκλίνειν πάντα τὰ σκάνδαλα τὰ ἐπαγώμενα ἡμῖν διὰ τῶν παγίδων τοῦ ἐχθροῦ . ἐλπίζειν τε ἐπὶ σοὶ τῷ εὐεργέτῃ καὶ λυτρωτῇ καὶ σωτῆρι ἡμῶν.

'Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον.

ΕΥΧΗ ΩΡΑΣ Θ' ΑΝΤΙΦΩΝΟΥ Γ' – Nº 73 –

Ὅταν τὴν ὑπόστασιν ἡμῶν λογισώμεθα Κύριε . καὶ ἐνθυμηθῶμεν τὰ παραπτώ-
154 ματα ἡμῶν || καὶ ἐν ἐπιγνώσει τῶν πλημμελημάτων καὶ ἁμαρτημάτων ἡμῶν γενώμεθα. κατὰ νοῦν τε λάβωμεν τὴν φοβερὰν τῆς κρίσεως ἡμέραν . μίαν καὶ μόνην καταφυγὴν ἔχομεν τὴν σὴν φιλάνθρωπε ῥοπὴν διὸ δεόμεθά σου καὶ νῦν καὶ τότε ἡμῖν παράσχου τῆς σῆς εὐσπλαγχνίας τὸ μέγα ἔλεος.

'Εκφώ⌈νως⌉· Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ.

ΕΥΧΗ ΗΓΟΥΝ ΑΠΟΛΥΣΙΣ ΤΗΣ ΩΡΑΣ Θ' – Nº 74 –

Ὁ Θεὸς ὁ κατὰ πᾶσαν ὥραν θελήσας τὸν ἄνθρωπον ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι
155 καὶ μὴ ἐγκακεῖν . πρὸς τὸ τὸν ὑπεναντίον || πάροδον μὴ εὑρεῖν τοῦ ἐπιβουλεύειν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς . φύλαξον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης . καὶ ἀξίους ἀνάδειξον συναριθμηθῆναι τῆς ἐκ δεξιῶν σου παραστάσεως . ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀνταποδόσεώς σου τῆς δικαίας.

'Εκφώ⌈νως⌉· Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ.

Καὶ τοῦ διακόνου λέγοντος· Τὰς κεφαλάς, ποιεῖ ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχήν·
Κλῖνον Κύριε τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσον τῆς προσευχῆς ἡμῶν . καὶ πάντας τοὺς
156 ὑποκεκλικότας σοι τὰς ἑαυτῶν κεφαλάς . εὐλόγησον ἁγίασον . καὶ τῆς σῆς φιλαν- || θρωπίας ἀξίωσον.

Σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ διαμένει σου ἡ βασιλεία τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

SEQUITUR HORA TERTIO-SEXTA PRO TEMPORE JEJUNII

---

2 περιπεσωτα in txt] περιπεσοντα DMITR. 3 επουρανιου] ουρανιου 4 αυτος... βασιλευ] ως φιλανθρωπος βασιλευς || και om 10 Κυριε om 11 και αμαρτ... om 14 ημιν παρασχου] παρασχου ημιν 16 ευχη ... Θ'] ευχη δ' ηγουν απολυσεως 17 ο Θεος] Κυριε ο Θεος 18 τον υπεναντιον] την υπεναντιαν 20 της... παραστασεως] τοις εκ δεξιων 22 πασα usque 24 ευχην] ευχη της κεφαλοκλισιας 28 Συ] Σοι in txt et DMITR.

5. *Et que nous estimions comme des coups enfantins les tentations qui nous viennent de lui.*

E. *Car à toi est le règne et la puissance...*

Prière du 2e antiphone de la IXe heure

[2] 1. *Seigneur notre Dieu qui n'as pas dédaigné l'homme tombé dans le péché,*
2. *Mais qui l'as jugé digne de ton règne des cieux grâce à ton économie et à tes saints mystères:*
3. *Toi-même, roi qui aimes les hommes, par ton ineffable divinité fais-toi, pour nous aussi qui t'invoquons, armure de refuge et de salut, pour éviter tous les pièges tendus sur nous par les embûches de l'ennemi,*
4. *Et pour espérer en toi, notre bienfaiteur, libérateur et sauveur.*

E. *Car béni et glorifié est ton précieux (nom)...*

Prière du 3e antiphone de la IXe heure

[3] 1. *Quand nous réfléchissons sur notre nature, Seigneur,*
2. *Et que nous nous souvenons de nos erreurs,*
3. *Et devenons conscients de nos fautes et de nos péchés,*
4. *Et que nous concevons le redoutable jour de ton jugement,*
5. *Le seul et unique refuge que nous ayons est ta décision (favorable), ô philanthrope;*
6. *C'est pourquoi nous te supplions:*
7. *Maintenant et alors donne nous la grande grâce de ta compassion.*

E. *Par la grâce et la miséricorde et l'amour des hommes...*

Prière: apolysis de la IXe heure

[4] 1. *O Dieu qui as voulu qu'à toute heure l'homme prie assidûment et qu'il ne fléchisse pas,*
2. *Afin que l'adversaire ne trouve pas passage pour dresser des embûches à nos âmes:*
3. *Protège-nous de cette génération,*

4. *Et fais-nous apparaître dignes d'être du nombre de ceux qui seront à ta droite au jour de ta juste rétribution.*

E. *Car à toi convient toute gloire, honneur et adoration: au Père et au Fils...*

Et le diacre disant: [*Inclinons*] *nos têtes...*, le prêtre [dit] la prière:

[5] 1. *Incline, Seigneur, ton oreille et écoute notre prière,*
2. *Et bénis, sanctifie tous ceux qui ont abaissé devant toi leurs têtes,*
3. *Et juge-les dignes de ton amour envers les hommes.*

E. *Car tu es Dieu notre Sauveur et à toi à jamais le règne, du Père et du Fils et du Saint-Esprit maintenant et toujours et dans les siècles.*

La première prière, [1], fait allusion au texte d'Act 3,1..., texte qui pour Tertullien aussi, comme nous venons de le voir, expliquait la raison d'être de la prière de la neuvième heure. Πέτρος δὲ καὶ Ἰωάννης ἀνέβαινον εἰς τὸ ἱερὸν ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐνάτην. Il n'existait pas évidemment au Temple de Jérusalem une célébration des Heures comme nous les concevons aujourd'hui. Les sacrifices du matin et du soir étaient les seuls services réguliers de la journée; le sacrifice du soir, la *Minḥah,* avait lieu « entre deux soirs » et commençait précisément à la neuvième heure, car il était long et il devait être fini avant la tombée de la nuit. Le chapitre V du traité *Tamid* de la *Mishnah* nous a conservé une description détaillée du service du Temple à l'époque de sa destruction. Le sacrifice était accompagné par les chants des lévites et par la prière du peuple; le tout finissait par la bénédiction sacerdotale. Que la prière qui accompagnait le sacrifice lui-même ait été très importante, cela nous est démontré par le fait qu'elle a pu prendre la place de celui-ci après la destruction du Temple. L'office de la neuvième heure s'appelle toujours *Minḥah* (offrande) et il n'est formé que de la *Tephillah* dite deux fois: une fois par les assistants à voix basse et une fois par le ministre avec la participation du peuple. Pour le livre des Actes la *proseuchî* de la neuvième heure semble déjà être plus importante que le sacrifice lui-même. Cette tendance n'était pas le fait exclusif des chrétiens; elle était très

répandue à l'époque, surtout parmi ceux, qui pour une raison ou une autre ne fréquentaient plus le Temple ([1]).

Après l'allusion à l'assistance des apôtres à la prière du Temple, et la mention du miracle opéré par Pierre à la porte du Temple, notre prière se limite à une demande d'aide divine contre les tentations, alors qu'on aurait attendu une suite logique au double épisode commémoré. Mais l'épisode ne servait qu'à justifier l'existence de la prière de la neuvième heure.

La prière [**2**] elle aussi demande la protection de Dieu contre l'adversaire spirituel.

[**3**] accentue ce sens de détresse en s'enfonçant dans une méditation sur l'état de l'homme pécheur et sur la crainte du jugement, digne du *kanôn* de Saint André de Crète et des autres compositions pénitentielles du *Triôdion*. Cependant cette méditation n'est que la prémisse à une confiance illimitée dans la miséricorde divine et précisément au moment décisif: τὴν σὴν φιλάνθρωπε ῥοπήν que nous avons traduit par « décision »; « sentence définitive » aurait peut-être été plus exact, mais cela n'avait pas le sens favorable que [**3**] donne à *ropîn*.

La prière [4] elle aussi se préoccupe des difficultés de la vie spirituelle et fait recours à I Thess 5,18: « *Priez sans cesse* » et à Lc 18,1: « *toujours prier et ne pas se lasser* » pour mettre une barrière à toute possible intrusion de l'adversaire. Mais la notion même de *prière continuelle* crée un gros problème. Irénée HAUSHERR dans *Noms du Christ et voies d'oraison* ([2]) trace l'histoire de la recherche angoissée des moines du désert pour trouver la solution de ce problème à première vue insoluble: comment prier toujours sans arrêt? Déjà Clément d'Alexandrie nous avait dit que le gnostique préférait prier toujours plutôt que de se contenter de la prière que d'autres faisaient aux heures de tierce, sexte et none ([3]).

Les moines *acémètes*, provenant de la Mésopotamie et établis à Constantinople dès le V[e] s., avaient gagné une certaine popularité par l'ingénieux système de répartir la communauté en chœurs qui assuraient la louange continuelle à tour de rôle; cette solution ne

([1]) Cf. A. Z. IDELSOHN, *Jewish Liturgy and its Development*, nouv. éd. New York 1967: tout le III chap.: *Worship during the Second Temple*, pp. 16 ss.

([2]) Cfr. *Orient. Christ. Analecta*, 157, Rome 1960, pp. 125 ss.

([3]) *Stromata* VII, 7 (PG 9,455C).

dût pas paraître la solution idéale à Théodore Studite non plus, qui après la crise iconoclaste, ne restaura pas cette tradition au Stoudion mais préféra celle de S. Sabbas. Le dernier témoignage de l'existence des acémètes à Constantinople est celui d'Antoine de Novgorod au XII[e] s. Au fond, leur prière continuelle n'était telle que par une fiction: chaque moine ne passait dans l'église qu'un certain nombre d'heures par jour. L'exhortation à la prière continuelle, adressée évidemment à chaque chrétien restait un problème non résolu par les *acémètes* (1).

Sans prétendre résoudre une difficulté séculaire, nous pensons cependant que le contexte de I Thess 5,17, c.-à-d. les vv. 16-18, apportent aussi quelque lumière sur la question: « *Soyez toujours dans la joie, priez sans interruption, rendez grâces en toute chose: ceci est la volonté de Dieu...* ». Deux textes de Saint Paul parlent encore de l'action de grâces (*eucharistia*): Eph 5,20: « *Rendant grâces toujours et pour toute chose à Dieu le Père au nom de N. S. Jésus-Christ* ». Et encore I Tim 4,4: « *...et il n'est rien qui soit à rejeter de ce qui se prend avec action de grâces, car cela est sanctifié par la parole de Dieu et la prière* ».

L. Bouyer explique ce dernier texte par la pratique juive des prières courtes de *berakhah* (*eucharistia*) qui accompagnaient toute la vie du pieux israëlite: chaque action un peu importante exigeait une courte bénédiction-eucharistie prise parmi une série de cent. « *La pratique constante des berakhoth devient en effet une prière tout-enveloppante de la vie de l'homme et du monde, par laquelle toutes choses sont comme ramenées à la Parole créatrice...* » (2). Moments exceptionnels dans cette vie de prière intense étaient encore les bénédictions du matin et du soir avec la récitation du *Shema'* ainsi que celles des repas; plus tard on ajoutera la prière

(1) Cf. notre article, *Pr. Mat.*, p. 111. J. Fountoulis dans *Hî eikositetraôros akoimîtos akolouthia*, Athènes 1963, identifie la liturgie « acémète » avec l'office des 24 Heures du jour et de la nuit des mss *Paris gr. 331*, (XI[e] s.), *Leimon 295* (XII[e] s.), *Athènes 7* (X-XI[e] s.: ms auquel il a consacré aussi une étude sur les « grandes heures » du Jeudi, Vendredi et Samedi Saints, éditée à l'Université de Thessalonique en 1964). L'auteur collationne aussi les *Sin. gr. 864* et *868*, aussi bien que d'autres documents des traditions éthiopienne, mozarabe et gallicane; nous ne connaissions pas cet ouvrage lors de la rédaction de notre article cité; nous aurions dû en tenir compte dans notre hypothèse d'une célébration « acémète » à Sainte-Sophie.

(2) L. Bouyer, *Eucharistie*, Paris 1966, p. 62 ss.

de la neuvième heure, qui tout en étant une « prière » (*tephillah*) sera composée de sept ou de dix-huit «benédictions» (*berakhoth*).

Nous pensons que la « prière sans interruption » de I Thess 5,17 doit être comprise dans le sens d'une prière par *berakhoth* très fréquente qu'il ne faut jamais se lasser de dire. Saint Paul d'ailleurs juxtapose la prière continuelle à l'action des grâces en toute chose. Peut-être Clément d'Alexandrie connaissait-il encore cette pratique des *berakhoth*. Les moines du désert semblent ne pas l'avoir connue, mais ils la réinventent en s'adonnant à la récitation la plus fréquente possible de phrases prises de l'Ecriture.

Notre Euchologe aussi suppose que la prière continuelle est assurée par la périodicité de la liturgie des heures: *condition sine qua non* pour éviter les irruptions de l'adversaire.

Comme prière d'*apolysis*, [4] porte son intérêt à la vie du dehors, après la prière; cette fois elle demande une heureuse issue du jugement dernier.

[5] dans sa concision habituelle revient sur des idées communes aux autres prières d'inclination des Petites Heures; à notre inclination correspond une démarche réciproque de Dieu qui incline son oreille. Il doit bénir et sanctifier les fidèles. Des quatre verbes de Num 6,24-26, seul le premier, « bénir », apparaît ici; « sanctifier » et « faire dignes de sa philanthropie » ne sont pas pourtant étrangers au sens de la formule biblique.

Nous voici arrivés à la fin de l'office quotidien selon *Barberini gr. 336*: deux offices principaux par jour au moment du lucernaire et de l'aurore, et quatre offices mineurs intermédiaires: un à minuit et trois aux trois heures classiques de la prière chrétienne: *tierce*, *sexte* et *none*. Nous ne pensons pas qu'il faille considérer les deux prières de *prime* comme un véritable office, si ce n'est à l'état embryonnaire.

Si nous divisons la journée en périodes de quatre heures, nous remarquons que chacun des six offices correspond *grosso modo* à une de ces périodes de la journée. Aux deux prières « légales » du début du jour et de la nuit, héritées de la tradition juive (et judeo-chrétienne), les trois heures de tierce, sexte et none ajoutaient le motif de la prière des apôtres à ces mêmes moments du jour. L'office de minuit aussi pouvait se justifier par la prière de Paul et de Silas (Act 16,25), quoique notre document ne cite que Ps 118, 62.

Au système ternaire de Dan 6,6, du Ps 54,18 et de la *Didachè*, s'est substitué un système plus complet de six offices dont témoigne déjà le *Sermo Asceticus* (1). Le chiffre sept (cf. Ps 118,164) cependant deviendra bientôt populaire: on ajoutera soit Prime soit Complies soit toutes les deux (selon les lieux et les traditions), faisant double emploi soit avec l'une soit avec l'autre des « horae legitimae » (2) soit avec toutes les deux. Notre Euchologe aussi avait fait un premier pas en ce sens avec les prières de la première heure.

Deux offices extraordinaires, dont nous avons déjà parlé au début de cet article, apparaissent dans *Barb. 336*: l'office de la *Tritoektî* (Tierce-Sexte) et la *Pannychis*.

VI. – Tierce-sexte

La *Tritoektî* était réservée aux *Jeûnes* (Carême) selon la rubrique de la première prière dans *Barb. 336*. Nous pensons qu'elle prenait la place de Tierce et de Sexte habituelles. Elle était une liturgie de la Parole, si on nous permet ce néologisme, et elle remplaçait la messe en Carême. Voici son schéma (3):

trois prières et autant d'antiphones
une longue prière d'entrée avec la grande synaptie
lecture
Kyrie eleison (ectenî)
prière des catéchumènes
prière des candidats au baptême
deux prières des fidèles
une très longue prière-apolysis
prière de bénédiction.

Cet office nous rappelle la fin de l'office de lucernaire du même Euchologe. Et il serait encore intéressant d'étudier le rapport qu'il pourrait avoir avec la liturgie des Présanctifiés (4).

(1) PG 31, 877.
(2) Cf. J. Mateos, *L'office monastique à la fin du IVe s.: Antioche, Palestine, Cappadoce*, dans *Oriens Christianus*, 47, 1963, Sept., pp. 53-88.
(3) Cf. J. Mateos, *Le Typicon...*, I, p. xxiv; II, p. 323.
(4) A la *Trithektî* est consacré le premier volume d'une collection de textes liturgiques, surtout archaïques, appelée *Keimena Leitourgikîs*

VII. – Pannychis

Nous avons déjà présenté la *Pannychis* en parlant des vêpres et des matines (*Pr. Vp.* p. 96, note 1; *Pr. Mt.* p. 67, note 1; p. 73, note 2; p. 74, note 1). Cet office de vigile, qui avait lieu aux premières heures de la nuit, a dû être très populaire, car on le trouve encore dans des euchologes qui ne gardent plus aucune trace des offices de minuit ou des Heures du jour: *pannychis* (1), *pannychis des apôtres* (2), *pannychis des saints jeûnes* (3), *prières lorsque on dit le kanôn* (4), *kanôn chanté à la pannychis des défunts* (5), *mega hesperinon* (6), *pannychis pour un homme vivant* (7), *pannychis-apodeipnon* (8), ou bien la série des prières sans aucun titre (9).

La *Pannychis* de la 1ère semaine de Carême, à laquelle participait le patriarche, est décrite avec détails dans le *Typicon de la Grande Eglise* (10); Syméon de Thessalonique nous en parle encore dans le *De Sacra Precatione* (11). On trouvera encore des traces dans certains *typica* monastiques, p.ex. celui de l'*Evergetîs* (12).

Les prières de la *Pannychis* sont attribuées à S. Germain I de Constantinople (715-730) et réellement elles sont bien loin de la simplicité et de la concision des prières des autres Heures que nous

---

du professeur de Thessalonique Jean Fountoulis; la collection compte déjà dix fascicules, cinq autres étant en préparation. L'A. en partant de la description de Syméon de Thessalonique, et d'après les mss *Barb. 336*, *Sinaï 956, 957, 961*, et du *Typicon de la Grande-Eglise* de Juan Mateos, rétablit l'*akolouthia* complète de cet office: textes et rubriques. Nous ne pouvons qu'accueillir avec reconnaissance cette édition et y renvoyer notre lecteur pour le texte des prières qui est, à part quelque petite variante dans l'appellation des prières, celui de *Barb. 336*.

(1) *Sin. 956, Coislin 214, M. Lavra 129.*
(2) *Vat. 1833.*
(3) *Patr. Alex. 104.*
(4) *Sof. 526* (GPB de Leningrad).
(5) *Patmos 691.*
(6) *Pantokrator 149.*
(7) *Tiflis 450.*
(8) *Patmos 105.*
(9) *Ottoboni 434, Shchukin 745* (GIM de Moscou).
(10) J. Mateos, *Le Typicon...* II, pp. 204-208; p. 311.
(11) PG 155, ch. 356, pp. 660A-661D.
(12) Dmitrievsky, I, pp. 257, passim.

venons de présenter, tandis qu'elles accusent une théologie liturgique toute impregnée de « theoria » et de « phôs » propre à l'époque de Germain [1].

2e PARTIE: LES NOUVELLES PRIERES DES AUTRES EUCHOLOGES

I. – PRIME

Cette Heure n'apparaissait pas encore dans *Barb. 336* comme une Heure à part entière. Entre les matines, qui finissaient à la pointe du jour (vers l'heure Ière) et la IIIe Heure, il ne devait pas rester un espace de temps suffisant pour un véritable office de Prime; et même si matériellement ce temps avait existé, Prime aurait fait double emploi avec l'office du matin. Bientôt cependant, dans des mss à peine postérieurs à *Barb. 336*, Prime fait son apparition avec un schéma de cinq prières en tout semblable à celui des autres Heures.

Une différence essentielle entre Prime et les autres trois Heures du jour saute cependant aux yeux dès qu'on compare les mss:

(1) *Pannychis* est le titre du deuxième volume de la collection *Keimena Leitourgikîs* de J. Fountoulîs. Ici aussi l'auteur rétablit l'*akolouthia* de cet office par les mss (bien plus nombreux que pour la *Tritoektî*) et par la description de Syméon de Thessalonique. Le texte des cinq prières ici aussi est celui de *Barb. 336*. Pour le reste de l'office, l'A., dans le souci de ne rien omettre, inclut tous les éléments qui avec le temps ont été ajoutés à cet office: le psaume introductoire, l'évangile, etc. Nous savons que les *kanones* poétiques sabaïtes ou studites, entreront dans l'*asmatikî akoluthia* précisément à travers cet office de vigile, ainsi que l'*akathistos* et même les évangiles de la passion du Vendredi Saint. L'A., aussi bien que Evaggelistos ANTONIADIS (*Peri tou asmaticou î byzantinou cosmicou typou tôn akolouthiôn tîs hîmeronyctiou proseuchîs*, dans *Theologia*, XX-XXII (1949-51)), prend à la lettre, l'assertion de Syméon (PG 155,625B) selon laquelle la *Pannychis* se célébrait dans l'antiquité tous les soirs; au cours du temps sa célébration se serait réduite à la 1ère semaine de Carême et à la Semaine Sainte; d'après nos mss, nous pensons que la *Pannychis* n'était qu'occasionnelle (comment d'ailleurs aurait-on pu célébrer une véritable vigile populaire tous les soirs?); avec le temps ces célébrations occasionnelles sont devenues de plus en plus fréquentes; la disparition du rite *asmaticos* ou *cosmicos*, lors de la chute de Constantinople dans les mains des *Croisés* en 1204, a dû affecter aussi cet office.

les mêmes prières aux mêmes endroits pour Tierce, Sexte et None se retrouvent dans tous les euchologes collationnés: le schéma présenté par *Barb. 336* semble universellement accepté. Rien de tel pour Prime: prières différentes d'un ms à l'autre et, si parfois elles coïncident, elles ne sont pas disposées au même endroit. Souvent l'une ou l'autre prière est même empruntée à l'office du matin. Il n'existe pas une tradition commune pour Prime; nous donnons quelques exemples des différents schémas de Prime, sans prétendre tirer de conclusion définitive de la comparaison des différents mss.

a) GROTTERRATA G.b.I. et COISLIN 213 (Dmitr. 1003):

PRIÈRES DES HEURES DU JOUR:

Prière du 1er antiphone de la 1ère heure:

[1] Ὁ Θεὸς ὁ ἐπὶ τῶν χερουβὶμ καθεζόμενος. = [1] *Tritoekti*, Dmitr. 9

Prière du 2e antiphone de la 1ère heure:

[2] Ἀκουστὸν ποίησον ἡμῖν τὸ πρωῒ τὸ ἔλεός σου. = [2] *Sin. 958*, Dmitr. 32

Prière du 3e antiphone de la 1ère heure:

[3] Ὁ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θ. ἡμῶν ὁ παραγαγών. = [1] *Sin. 958*, Dmitr. 35

Prière 4e de l'apolysis:

[4] K. K. σή ἐστιν ἡ ἡμέρα καὶ σή ἐστιν ἡ νύξ. = [XIII] mat., Goar 45

Prière de la kephaloklisia:

[5] Ὁ εὐήκοος καὶ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος. = [5] *Sin. 958*, Dmitr. 36

PRIÈRE DU MATIN (*prôinî*):

[6] Ὁ Θ. τῶν δυνάμεων ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων.

Prière de l'apolysis:

[7] K. ὁ Θ. ἡμῶν τὸ φῶς τὸ ἀνηθιλὸν ὁ καταξίωσας. = cf. [6] *Sin. 958*, Dmitr. 36 et 66

b) Sinai 958 (Dmitr. 35-36) et Sevastianov 474 (moins la 6e prière):

Prières des antiphones des heures:

Prière du 1er antiphone de la 1ère heure:

[1] Ὁ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θ. ἡμῶν ὁ παραγαγών. = [3] *G.b.I.*

Prière du 2e antiphone de la 1ère heure:

[2] Ἀκουστὸν ποίησον ἡμῖν τὸ πρωῒ τὸ ἔλεός σου. = [2] *G.b.I.*

Prière du 3e antiphone de la 1ère heure:

[3] Ὁ φῶς τὸ ἀληθινὸν τὸ γεννηθὲν ἐκ τοῦ πατρός.

Prière de l'apolysis de la 1ère heure:

[4] Τριὰς ἄναρχε καὶ ὁμοούσιε καὶ σύνθρονε.

Le diacre: *Inclinez vos têtes*; le prêtre prie ainsi:

[5] Ὁ εὐήκοος καὶ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος. = [5] *G.b.I.*

Le diacre: *Sophia*; le prêtre prie:

[6] Ὁ Θ. ὁ Θ. ἡμῶν τὸ ἀπρόσιτον φῶς ὁ καταξίωσας. = cf. [7] *G.b.I.*

Sin 958 au nombre traditionnel de cinq prières ajoute une sixième (unique dans *Sin. 962* et appelée « *opisthambonos* »: Dmitr. 64).

Grott. G.b.I. possède aussi une Heure de Prime ayant cinq prières (trois communes avec Prime de *Sin. 958* et deux empruntées à d'autres offices, et donc répétées) tout en conservant deux prières indépendantes comme *Barb. 336*, mais différentes de celui-ci. La seconde se trouve aussi dans Prime de *Sin. 958*.

Selon Dmitrievsky — en bas de la p. 1003 — *Coislin 213* posséderait aussi l'office de Prime de *Sin. 958* en plus de celui de *Grott. G.b.I.*; cela ne nous aurait pas étonné dans ce ms qui pouvait accueillir dans ses pages des offices différents (cf. *Pr. Mat.* 112). Cependant Dmitrievsky se contredit dans la description, sommaire hélas, de cette « seconde » Prime, et nous préférons ne pas en tenir compte. En comparant *Grott. G.b.I.* et *Sin. 958*, que nous appellerons respectivement *G* et *S*, nous constatons que [2]G coïncide avec [2]S; que [3]G est identique à [1]S; que [5] est la même dans

G et dans S; que [7]G, à part un *incipit* un peu différent, correspond à [6]S (qui est aussi l'unique prière de *Sin. 962*).

[1]G est prise de l'office de Carême de la *Tritoekti* et [4]G figure aussi dans les matines comme « 1ère pr. des fidèles » (cf. *Pr. Mat.* p. 407). Seule [6]G reste comme prière neuve (Dmitr. 1003).

c) Vatican gr. 1970:

Akolouthia des heures: prime

[1] = [1] *Sin. 958*
[2] = [3] *Sin. 958*, avec variantes notables
[3] = [4] *Sin. 958*
[4] K. δέσποτα ὁ Θ. ἡμῶν ὁ ἐκ σκότους φῶς λάμψας καὶ φωτήσας.
[5] = [5] *Grott. G.b.I* et *Sin. 958*.

Ce codex ne possède pas la prière [6], mais il a en commun quatre prières avec *Sin.* 958.

d) Grott. G.b.VII.:

Prières des antiphones des heures: prime

[1] = [1] *Grott. G.b.I.*
[2] = [2] *Grott. G.b.I.*
[3] = [XIV] des matines: « prière 2e des fidèles »
[4] ou *apolysis* = [12] des matines (avec la synaptie de demandes).

N.B.: dans le cas de [3] et [4] la prière n'est que citée: on renvoie *opisthen*: aux matines (de type *Aa*, cf. *Pr. Mt.* p. 68).

e) Ottoboni 344:

Prières des heures du vendredi saint, de Noël et de l'Epiphanie: prime

[1] 1er antiph. = [1] *Grott. G.b.I.* (*Tritoekti*)
[2] 2e » = [2] *Grott. G.b.I.* et *Sin. 958*
[3] 3e » = [4] *Grott. G.b.I.* ([XIII] matines)

[4] 4e antiph. = [3] *Grott. G.b.I.* et [1] *Sin. 958*
[5] *apolysis* et demandes = [4] *Sin. 958*
[6] *kephaloklisia* = Εἰσάκουσον ὁ Θ. τῶν εὐχῶν ἡμων καὶ δός.

Ce manuscrit attribue les prières des quatre Heures à Germain, patriarche de Constantinople. En réservant les Heures de trois antiphones (ainsi à Tierce, Sexte et None, où la première prière n'est qu'introductoire) aux seuls jours où aujourd'hui on célèbre les « Grandes Heures » ou « Heures Royales », ce manuscrit ne devrait pas entrer en ligne de compte dans notre étude, où nous traitons du *cursus* journalier.

f) Tiflis 450 (K. Kekelidze, *Liturg. Gruz. Pamiatn.*, p. 146):

Prime:

[1] = [4] *Grott. G.b.I.* et [XIII] *Barb. 336*
[2] = [3] *Grott. G.b.I.* et [1] *Sin. 958*
[3] = [7] *Grott. G.b.I.*, [6] *Sin. 958* et *opisthambonos* de *Sin. 962*
[4] = [4] *Sin. 958*
[5] = [5] *Grott. G.b.I.* et *Sin. 958*

g) Synodal slave 675 (371):

Prime:

[1] à [5]: x

Prières du matin

[6] = [6] *Grott. G.b.I.*
[7] = [7] *Grott. G.b.I.*

Nous pouvons supposer que les cinq premières prières de Prime, dont par malheur nous n'avons pas eu le temps de collationner le texte au Musée Historique de Moscou, sont les mêmes que celles de *Grott. G.b.I.* et de *Coislin 213*, puisque [6] et [7] coïncident. Le manuscrit géorgien aussi ne s'éloignait pas trop de ces deux mss, non plus que de *Sin. 958*. Celui-ci, apparenté à *Sin. 959*, *961*, *962*, selon A. Jacob, appartient à l'ancienne recension constan-

tinopolitaine de l'Euchologe, quoiqu'il aurait été copié au Sinaï même ou dans les environs; à cette même recension il faut assigner *Sevastianov 474* du X[e] s.; *Coislin 213* vient certainement de Constantinople; *Grott. G.b.I.* (*Bessarion*) semble venir de Crète; *Vat. gr. 1970* est l'euchologe du Patir de Rossano, mais il transmet la tradition constantinopolitaine; *Grott. G.b.VII.* est italo-grec aussi, quoique Rocchi l'attribue à Constantinople; *Ottob. gr. 344* est l'euchologe de la cathédrale d'Otranto.

Chacun de ces documents adopte le propre schéma de prières de Prime, et cependant on ne peut pas affirmer leur totale indépendence les uns des autres. On pourrait même supposer une source d'inspiration commune, et que nous pensons devoir être Constantinople même.

S'il fallait d'autre part fixer une date à l'entrée de Prime dans l'Euchologe, nous pensons que son absence de *Barb. 336* et de *Leningr. 226* (VIII[e] et X[e] siècles), devrait suggérer les environs du X[e] siècle.

Le codex *Sin. 957* (Dmitrievsky, 9) prévoit Prime avant la *Tritoektî* du Carême. Puisque cet office était célébré entre la III[e] et la VI[e] heures (1), et donc plus tard que la Tierce habituelle, on peut penser que le Carême, en prévoyant plus de temps disponible entre l'office du matin et la *Tritoektî*, favorisait la célébration de Prime.

II. – Autres prières du jour et de la nuit

A côté des prières des offices décrits, d'autres prières, marquant différents moments de la journée, se trouvent isolées, ou par petits groupes ne constituant pas d'office, dans certains euchologes. Voici celles que nous trouvons dans le II[e] volume de Dmitrievsky:

a) Sin. 959 (XI[e] s.):

Parmi les cinq prières de minuit et celles des matines:

1. Εὐχὴ πρὸ τοῦ ὕπνου· Κ. ὁ Θ. ἡμῶν ὁ τὴν τοῦ ὕπνου χρῆσιν. = Dmitr. 63
2. Εὐχὴ μεσονυκτική· Δέσποτα Κ. ὁ Θ. ἡμῶν ὁ διὰ στόματος ἁγίου. = Dmitr. 64

(1) Cf. J. Mateos, o.c., II, p. 323.

La première, en reconnaissant l'utilité du sommeil, est une prière contre les dangers spirituels de la nuit. La seconde fait allusion, comme [1] de l'office de minuit, à la prière nocturne du roi David; elle demande l'acceptation de la prière ainsi que l'illumination spirituelle et d'autres dons spirituels de caractère ascétique; elle finit par une allusion à la vigilance des dix vierges de la parabole.

b) Patmos 105 (XIIIe s.):

Comme conclusion aux vêpres:

Εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως τῶν ἀποδείπνων· Παντοκράτορ Δέσποτα ὁ τὸ μέτρον τῆς ἡμέρας συμπληρώσας. = Dmitr. 162

Allusion au repos prévu par Dieu en créant la nuit, pardon des péchés, prière pour les frères, nuit sans danger spirituel: telles sont les idées principales de ce texte.

c) Sin. 971 (XIII-XIVe s.):

Entre autres prières occasionnelles:

1. Εὐχὴ τῶν ἀποδείπνων· Δὸς ἡμῖν δέσποτα πρὸς ὕπνον. = Dmitr. 257
2. Εὐχὴ ἣν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ὅταν ἀπέρχεται κοιμηθῆναι· Ὁ Θ. προσκυνητὸς Ἰησοῦ Χριστὲ καθεύδοντά με. = idem.

Ces prières, dont la première figure aujourd'hui dans l'Horologe à l'intérieur du *Mikron Apodeipnon*, accompagnent plutôt des moments de la vie privée des chrétiens, que des heures de prière du *cursus* de la journée. Un cas spécial cependant est le ms suivant, dans lequel on suppose des offices (monastiques) n'ayant qu'une seule prière à la fin:

d) Sin. 962 (XI-XIIe s.) (cf. aussi *Sin. 958*: Dmitr. 36-39):

Les prières *opisthambonoi* ou « derrière l'ambon » des Heures:

1. Prière de Prime: K. ὁ Θ. ἡμῶν ὁ καταξιώσας ἡμᾶς. = Dmitr. 66 et 1003

2. Prière de Tierce: Τρισάγιε Κ. ὁ Θ. ἡμῶν ὁ τὸ Παράκλητον. = Dmitr. 66

3. Prière de Sexte: Δέσποτα Κ.Ι.Χ. ὁ Θ. ἡμῶν ὁ κατὰ τὴν παροῦσαν. = Dmitr. 67

4. Prière de None: Δέσποτα Κ. ὁ Θ. ἡμῶν ὁ τῇ ὑποδείξει τῶν ἁγίων. = idem.

Et une cinquième fort intéressante, car très proche de l'actuelle *apolysis* (1):

5. Εὐχὴ τοῦ τὲ λυχνικοῦ καὶ ἑωθινοῦ καὶ πρὸς πᾶσαν σύναξιν ἐπιτηδεία· Δέσποτα Κ.Ι.Χ. ὁ Θ. ἡμῶν... πρεσβείαις... Μητρὸς... δυνάμεων... προδρόμου ... ἀποστόλων... ἁγίου... ἁγίων...: ἐλέησον, ἁγίασον, φρούρησον, εἰρήνευσον... πρόσδεκτην τὴν προσευχὴν ἡμῶν ποίησον... διαφύλαξον: Ὁ ὢν εὐλογητὸς ὁ Θ. ἡμῶν πάντοτε νῦν καὶ ἀεί...

C'est une prière de bénédiction adressée au Christ. La phrase finale est très importante (elle est la seule à être prononcée aujourd'hui à la fin des matines et des vêpres), car *ho ôn* n'est rien d'autre que la traduction littérale du tétragramme *yhvh* (Ex 3,14-15); or, la valeur de la bénédiction aaronique consistait précisément dans l'imposition du nom divin sur les fidèles (cf. Num. 6,22-27; *Pr. Mat.* 433). Dans les *Septante*, *yhvh* est traduit par *kyrios*; il fallait que le compositeur de notre prière connût très bien la tradition de la bénédiction sacerdotale, pour donner le nom divin dans sa traduction littérale grecque: *ho ôn* et non *kyrios*.

Cette prière d'ailleurs est écrite indépendamment de l'office des vêpres et des matines qui dans ce codex sont du type K et D5a respectivement, ainsi qu'une prière « opisthambonos » pour la messe. Ce qui indiquerait peut-être que nos euchologes admettaient des prières d'origine différente et qui peut-être n'étaient même pas toujours utilisées.

D'autres prières, pour la plupart inédites, se trouvent encore dans les euchologes de l'Italie Méridionale (nous en avons cité l'une ou l'autre à l'occasion de nos articles sur les vêpres et les matines) (2)

(1) Cf. la prière de la fin des matines dans *Barb. 443* (*Pr. Mat.* 91).
(2) *Pr. Vêpr.*: *Grott. G.b.II.* et *G.b.VII.* (p. 87); *Pr. Mat.*: *G.b.II.* et *G.b.VII.* (p. 68); *Vat. 1970* (p. 72), *Vat.* 1833 (p. 87) et *Barb. 443* (p. 91).

et même dans les anciens horologes (je pense aux prières à l'intérieur du *mesonycticon* monastique du *Sin. gr. 866*) qui mériteraient une attention que nous ne pouvons pas leur accorder pour le moment.

Nous parlerons plus loin des cursus spéciaux de *Vat. 1970* et de *Bodl. Auct. E.5.13*.

III. – Les prières « de Saint Basile » selon Coislin 213

En plus des prières plus ou moins communes aux autres euchologes, et après elles, *Coislin 213* possède encore une série de prières pour les différents moments du jour, et qu'il attribue à Saint Basile dans l'index des premiers *folia*:

N° 54: Ἕτεραι τοῦ ἁγίου Βασιλείου μετὰ τὴν τῆς κλίνης ἐξανάστασιν καὶ ἑωθιναὶ τῶν ὡρῶν καὶ αἱ λοιπαὶ ἀμφότεραι.

Malheureusement quelque feuillet manque, ce qui nous prive de la série complète; mais voici ce qui nous reste à partir du f. 74 (Dmitrievsky, II, 1004-1008):

[1] ΕΥΧΗ ΕΩΘΙΝΗ· Δέσποτα ὁ Θ., ὁ πρὸ ἑωσφόρου γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Πατρός, τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον.

[2] ΕΥΧΗ ΤΗΣ Α′ ΩΡΑΣ· Πάτερ ἅγιε, ὁ τὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης τὸν Κ. ἡμῶν Ι. Χ. εὐδοκήσας ἀνατεῖλαι ἡμῖν μετὰ τὴν νυκτὰ τοῦ νόμου καὶ τὴν ταύτης συμπλήρωσιν.

[3]: ΕΥΧΗ ΤΗΣ Γ′ ΩΡΑΣ· Ἅγιε Παράκλητε, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, τὸ ἐν τοῖς ἁγίοις ἐνοικῆσαν μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις.

[4]: ΕΥΧΗ ΤΗΣ Ϛ′ ΩΡΑΣ· Χριστὲ ὁ Θ. ἡμῶν, ὁ διὰ τὴν ἡμετέραν ἐν τῷ ξύλῳ κατάκρισιν τὰς ἀχράντους σου χεῖρας ἐπὶ ξύλου.

[5]: ΕΥΧΗ ΤΗΣ Θ′ ΩΡΑΣ· Δέσποτα Κ. ἡ ζωὴ τῶν ὅλων, ὁ ὑπὸ τῆς ἀφάτου σου φιλανθρωπίας καὶ τῆς πολλῆς πρὸς τοὺς ἁμαρτωλούς.

[6]: ΕΥΧΗ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΩΡΑΝ ΤΗΝ ΕΣΠΕΡΙΝΗΝ· Κ. ὁ Θ. ἡμῶν, ὁ τὴν ἀνθρωπινὴν ζωὴν ἡμέρᾳ καὶ νυκτὶ διορίσας ἵνα δι' ἀμφοτέρων.

[7]: ΕΥΧΗ ΑΠΙΟΝΤΩΝ ΕΙΣ ΚΟΙΤΗΝ· ΗΤΟΙ ΑΠΟΔΕΙΠΝΟΥ· Κ. ὁ Θ. ἡμῶν ὁ καὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς χορηγὸς, ὁ καὶ τὴν ἐπίκαιρον ταύτην.

[8]: ΕΥΧΗ ΤΩΝ ΜΕΣΟΝΥΚΤΙΚΩΝ· Κ. ὁ Θ. ἡμῶν τὸ ἀΐδιον ἀπαύγασμα τοῦ Πατρὸς, ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης, ὁ ἐν μέσῳ τῆς γῆς.

[9]: ΕΥΧΗ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΕΣΠΕΡΑΝ· Σοὶ Κ. τῷ δεδωκότι ἡμῖν ἡμέραν εἰς ἐργασίαν νύκτα εἰς ἀνάπαυσιν, τὴν ἑσπερινὴν ἀποδιδόντες εὐχαριστίαν.

[10]: ΕΥΧΗ ΑΠΙΟΝΤΩΝ ΕΠΙ ΚΟΙΤΗΝ· Κ. ὁ Θ. ἡμῶν εἰς ὃν ἐπιστεύσαμεν καὶ οὗ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ἐπικεκλήμεθα.

[11]: ΕΥΧΗ ΕΩΘΙΝΗ· Δόξα σοι Κ. ὁ Θ. μου, ὁ τῇ θείᾳ σου καὶ φιλανθρώπῳ προνοίᾳ ἀξιώσας με τὸν ἀνάξιον ἐκ τοῦ ὕπνου.

L'Horologe actuel contient aussi des prières attribuées à Saint Basile, en raison de deux au *Mesonycticon* et au *mesorion* de Prime et une à chacun des *mesoria* des autres Heures et à l'*Apodeipnon* (1), mais elles sont différentes. Les prières de l'Horologe sont d'une allure plus vétérotestamentaire, adressées toutes (sauf celle de None) au Père et demandant des grâces spirituelles de caractère général et propres à tout chrétien. Elles sont plus proches des prières « secrètes » des vêpres et des matines que de celles des Heures de *Barb. 336*. Les prières que *Coislin 213* donne comme basiliennes sont beaucoup plus christologiques; certaines même sont adressées au Christ et celle de Tierce à l'Esprit Saint. Le thème de la lumière et de l'illumination, classique dans les prières du début et de la fin du jour, devient ici commun à presque toutes les prières. L'intercession des liturges célestes, des différentes « hiérarchies » (première, seconde, moyenne, dernière), suivant celle de la Mère de Dieu, dans les huit premières prières, nous fait penser à une théologie plus apparentée aux liturgistes du Moyen-Age qu'à ceux de l'âge des Pères. La langue aussi est celle d'une époque moins classique.

(1) Cf. p.ex.: *Horologion*, Apostolikî Diakonia, Athènes 1952, pp. 23, 24, 99, 108, 118, 143 et 170.

D'autres mss possèdent eux aussi des séries de prières, pour les différentes heures de la journée. Deux euchologes nous semblent remarquables dans ce sens: celui du monastère du Saint-Sauveur de Messine et celui de son aîné et associé, le monastère du Patîrion de Rossano en Calabre:

Bodl. Auct. E.5.13 (Saint-Sauveur) n'a en commun avec *Barb. 336* que les vêpres (type E) et les matines (type Ab). La série de prières « des heures du jour » (au f. 181) semble supposer un office tout à fait monastique; la voici:

[1]: *Prime* = [2] « de S. Basile » de *Coislin 213*
[2]: « *autre* » = [3] de Prime de *Coislin* et *G.b.I.* et [1] de *Sin. 958*
[3]: *Tierce* = non identifiée, de même que les suivantes
[4]: « *autre* »
[5]: *Sexte*
[6]: *Pour la communion*
[7]: *Après la communion*
[8]: *None*
[9]: *Hesperinon* = cf. [IX] ou prière du 1er petit antiphone
[10]: *De la nuit « anti tôn apodeipniôn »*
[11]: « *autre* »
[12]: *Au début des mesonyctia*
[13]: « *autre* »
[14]: *A la fin de l'orthros*
[15]: *De S. J. Chrysostome* (communion).

Dans le Typicon de ce même monastère, lorsqu'on décrit avec un peu de détail le déroulement des Heures (p. ex. le 24 décembre, le mercredi des Laitages, le 1er lundi de Carême, etc.), on apprend qu'à la fin des Heures, le prêtre prononçait une prière pendant que la communauté s'inclinait ou s'agenouillait. Cette série de prières en effet pouvait très bien s'encadrer dans l'Horologe; bien mieux d'ailleurs que les prières des vêpres ou des matines du même ms, comme nous l'avons déjà remarqué (*Pr. Mat.* pp. 68-69).

Vat. gr. 1970 (*Patîrion*) contient un *cursus* très proche de celui de *Barber. 336*, comme nous verrons plus bas, et en outre (au

f. 135, après la *Tritoektî* et quatre prières avant et après le repos) une sèrie de priéres du même type du ms précédent:

[1]: *Au début de l'orthros*
[2]: *A l'apolysis de l'orthros*
[3]: *A la fin de l'orthros*
[4]: *Autre du matin* (*prôinî*)
[5]: *De Prime* = *Sin. 962* (Dmitr. 66)
[6]: *De Tierce* = *Sin. 962* (Dmitr. 66)
[7]: *De Sexte* = *Sin. 962* (Dmitr. 67)
[8]: *De None* = *Sin. 962* (Dmitr. 67)

Les prières des quatre Heures correspondent donc à celles du *Sin. 962*, qui sont aussi la sixième prière des quatre Heures (de type *Barb. 336*) de *Sin. 958*. Curieusement on ne trouve pas de coïncidence avec les prières de l'euchologe du Saint-Sauveur comme on aurait pu s'y attendre.

Nous ne pouvons pas tirer de conclusions définitives au sujet de ces prières « supplémentaires » que *Coislin 213* et *Vatican 1970* ajoutent aux prières de type *Barb. 336* et par lesquelles *Bodl. Auct. E.5.13* les remplace dans les Petites Heures. Nous pensons cependant pouvoir risquer une hypothèse: si les prières pour les offices de trois antiphones (*Barb. 336*) correspondent a l'*asmatikî akolouthia* des *églises catholiques* (cathédrales) *de l'oikoumenî* (de l'empire byzantin) selon Syméon (1), on peut supposer que ces séries d'une ou de deux prières pour les différents moments de la journée correspondraient plutôt aux offices monastiques de l'Horologe palestinien, et probablement plutôt de type studite que de type sabbaïte. Ces prières seraient une infiltration de l'Horologe dans l'ancien Euchologe.

Nous allons revenir à celui-ci, et précisément à son représentant le plus ancien, notre *Barb. 336*, en collationnant avec lui les autres euchologes qui le suivent dans son *cursus* journalier selon l'*asmatikî akolouthia*. Ils ne sont pas trop nombreux, hélas: à peine une quinzaine parmi les quatre-vingt-douze que nous avons employés pour les prières de l'office du matin. Ce qui veut dire que

(1) PG 155, 624B; cf. *Pr. Vêpr.*, p. 118 et *Pr. Mat.*, p. 102.

même les mss qui témoignaient encore de l'existence d'un *orthros asmaticos*, tous ne rapportaient pas les Petites Heures, ou au moins, pas toutes.

Nous avons distribué ces mss en cinq groupes selon leurs affinités. Entre parenthèses nous avons indiqué la classification d'André Jacob déjà employée dans notre article sur les vêpres (p. 106 et ss.). Pour A. Jacob (que nous suivons aussi pour la description de certains mss), appartiennent à l'*ancienne recension* les euchologes qui donnent la première place au formulaire de la liturgie de Basile et dans lesquels on ne donne que les prières propres de Chrysostome, en renvoyant pour les autres à Basile. La *nouvelle recension* bouleverse cet état de choses: Chrysostome vient en premier lieu, tandis que Basile le suit en lui « empruntant » les parties communes.

3e Partie: LE CURSUS DES HEURES D'APRES LES MANUSCRITS

Groupe A). – Ancienne recension italo-grecque:

1. Barb. 336: VIIIe s., italo-grec de source constantinopolitaine (rites patriarcaux) avec éléments palestiniens.

a. Liturgies: Basile (en entier), Chrysostome (parties propres), présanctifiés.
b. **Vêpres:** type A (cf. *Pr. Vêpr.* pp. 106-107).
c. **Minuit:** trois antiphones (cf. supra p. 31...).
d. **Matines:** type Aa (cf. *Pr. Mat.* p. 67).
e. Prières de la **Ière heure:** deux (cf. supra p. 36...).
f. **Tierce, Sexte, None:** trois antiphones (cf. supra p. 38...).
g. *Tritoekti* (Tierce-sexte) quadragésimale: trois antiphones.
h. Baptême et bénédiction de l'eau de la Théophanie.
i. *Pannychis*: trois antiphones.
etc.

Dans ce document, comme on l'a déjà dit, la *Pannychis* et la *Tritoekti* sont des offices extraordinaires. Le cycle journalier comprend six offices complets et un septième moment de prière:

Vêpres - Minuit - Matines - (Prime) - Tierce - Sexte - None.

Les six offices complets prévoient la récitation d'un minimum de cinq prières par le prêtre, avec participation d'un diacre. Ils prévoient aussi le chant d'au moins trois antiphones. Il s'agit bien d'offices solennels célébrés à l'intention du peuple et non d'offices monastiques.

2. Leningr. 226: Xe s., provenant du Sinaï, italo-grec de source constantinopolitaine avec éléments palestiniens.

a. Liturgies (Basile avant Chrysostome).
b. **Vêpres:** A (comme *Barb. 336*).
c. **Minuit:** comme *Barb. 336.*
d. **Matines:** Aa (comme *Barb. 336*).
e. **Tierce, Sexte, None:** comme *Barb. 336.*
f. *Tritoektî.*
g. Vêpres de Carême (présanctifiés).
h. Baptême, etc.

NB.: il n'y a pas de *Pannychis.*

Dans ce document le cycle sextuple est encore plus net que dans *Barb. 336*: Prime n'apparaît pas du tout. La liturgie des présanctifiés a été renvoyée après la *Tritoektî,* toutes deux étant destinées à une période spéciale de l'année, le Carême.

3. Grottaferr. G.b.VII: Xe s., italo-grec selon A. Jacob, constantinopolitain selon A. Rocchi.

a. Liturgie de Chrys., prières *opisthambonoi* et autres.
b. **Vêpres:** C.
c. **Matines:** Aa.
d. **Prime:** sui generis, cf. p. 58.
e. **Tierce:** comme *Barb. 336,* moins [5].
Sexte, None: comme *Barb. 336.*
f. *Tritoektî* incomplète: fin du codex.

Manque l'office de minuit; il aurait pu se trouver dans la partie manquante, mais alors il serait hors place. L'office des matines est identique à celui de *Barb. 336*; les vêpres par contre s'en éloignent assez.

GROUPE B). - sans les formulaires de la messe:

4. GROTT. G.b.I.: XI-XIII[e] s., provenant de Crète, propriété de Bessarion; contient les offices du patriarche et du basileus.

a. (manquent quatre cahiers)
b. *Tritoektî.*
c. **Vêpres:** A; prières dans le trésor et dans le baptistère.
d. *Pannychis:* comme *Barb. 336.*
e. **Minuit:** comme *Barb. 336.*
f. **Matines:** Ac.
g. **Prime:** comme *Coislin 213*; cf. p. 56.
h. Prières de la 1[ère] heure: deux; comme *Coislin 213*; cf. p. 56...
i. **Tierce, Sexte, None:** comme *Barb. 336.*
j. Vêpres de la Pentecôte, *litî*, ordinations, baptême, etc.
k. (f. 135) Prière du matin et prière du soir.

Il faut supposer que les liturgies se trouvaient dans les cahiers manquant du début; la *Tritoektî* pouvait ainsi suivre la liturgie des présanctifiés. Ici la *Pannychis* est à l'interieur du *cursus* qui devient alors un *cursus* de huit offices. Les deux prières de la 1[ère] heure indiqueraient une source archaïque, semblable à *Barb. 336*, lorsque l'office de Prime n'existait pas encore. Ici la juxtaposition de Prime et de ces deux prières semble créer un doublet, à moins que ces deux offices n'aient été des offices alternes, pour les jours de fête, par exemple, et pour les jours ordinaires. *Coislin* 213 a les deux offices aussi.

5. COISLIN 213 (Dmitrievsky, 993 ...): a.D. 1027, du prêtre Stratîgios de Sainte-Sophie; nombreux offices et rites patriarcaux; ne contient pas les liturgies. Index au début du codex.

a. Dédicace, chrême, lavement des pieds, ordination d'un évêque, d'un prêtre, etc., rites pour l'empereur et les patriciens, Théophanie, vêpres de la Pentecôte.
b. (f. 55) **Vêpres:** A; prières dans le trésor et dans le baptistère.
c. *Pannychis:* comme *Barb. 336.*
d. **Minuit:** comme *Barb. 336.*

e. **Matines:** Ac.

f. **Prime:** comme *G.b.I.*; cf. p. 56.

g. Prières de la 1ère heure: deux comme *G.b.I.*; cf. p. 56 . . .

(*f* bis. Prime: comme *Sin. 958*; cf. p. 57)?

h. **Tierce:** (manquent des feuillets) incomplète; comme *Barb. 336*.

[*i*. selon l'index: **Sexte, None**].

j. Autres prières « *de Saint Basile* »; cf. p. 63 . . .

k. *Litî* ou procession sortant de la Grande Eglise; beaucoup d'autres rites et offices de Constantinople.

Ce codex est remarquable par sa ressemblance avec *Grott. G.b.I* qui doit aussi provenir de la capitale. Il faut penser que la seconde Prime (*f* bis) n'est qu'une distraction de Dmitrievsky. La *Tritoektî* semble manquer: elle devait se trouver avec la liturgie des présanctifiés dans le rouleau des liturgies que le prêtre possédait à part, comme nous en informe l'introduction.

6. Vat. 1970: XIIe s., du Patîrion de Rossano, copié selon modèle de Constantinople.

a. Liturgies (Basile, Chrysostome), etc.

b. (f. 104) **Vêpres:** B; prières dans le trésor, dans le baptistère, dans le *forum*.

c. *Pannychis:* comme *Barb. 336*.

d. **Minuit:** comme *Barb. 336*.

e. **Matines:** Ba.

f. **Prime:** cf. supra p. 58.

g. **Tierce, Sexte, None:** comme *Barb. 336*.

h. *Tritoektî* de la Grande Eglise.

i. Série de prières (pour l'office de l'Horologe, cf. p. 65 . . .).

Avec Prime et la *Pannychis* le *cursus* a huit offices. Vêpres et matines n'ont pas la prière des catéchumènes ni les deux prières des fidèles, cependant le souci de conserver les détails, même topographiques, de la Grande Eglise est évident: prières des *katagyra*, du baptistère et du *forum*, quoique, très probablement, le monastère de Rossano ne possédait pas toutes ces dépendances.

7. SYNODAL SLAVE 675 (371) (Musée Historique, Moscou): XIV-XVe s., *Trébnik* ayant appartenu au patriarche Nikon.

f. 87: Dernière partie des vêpres de type A: « *prières des vêpres après le prokeimenon* »: [IX] [X] [XI] [XII] [XIII] [XIV] [7] = cf. *Barb. 336* (*Pr. Vêpr.* p. 87).
f. 93: Prières dans le trésor et dans le baptistère; cf. p. 69.
f. 110: *Pannychis* ou *vechérniaia* (sic): comme *Barb. 336*.
f. 114: **Minuit:** 5 prières.
f. 116: **Prime:** 5 prières.
Prières du matin: 2 = *Grott. G.b.I.* et *Coislin 213*; cf. p. 56 . . .
f. 119: **Tierce, Sexte, None:** 5 prières.

Le *trébnik*, qui correspond aujourd'hui au *rituel* (latin), ne devrait pas contenir les prières de l'office, qui ensemble avec les formulaires de la messe, ont leur place dans le *sluzhébnik* (1); notre *trébnik* ne contient que les prières de l'office qui ne se disaient plus à l'époque; manquent à bon droit celles des vêpres et des matines. Nous ne connaissons pas le texte des prières de minuit ni des quatre Heures, mais le fait que les deux prières après Prime correspondent à celles des deux mss cités plus haut, nous autorise à supposer que le reste des Heures correspondait aussi aux mêmes mss. Selon le catalogue de la Bibliothèque Synodale, de 1869 (III, 2, p. 144) le ms *Académie Eccl. Moscou 183*, f. 38, dit que la traduction des prières des offices de notre liste a été faite du grec par le métropolite Kiprian (cf. *Pr. Mat.* p. 75) et le codex ajoute: « *Qui désire s'adonner davantage à une diligente ascèse, qu'il dise aussi ces prières prises des anciens livres et qui ont été traduites par le très saint métropolite de Kiev et de toute la Russie, Cyprien* ». De là on pourrait déduire que ces offices n'ont jamais été célébrés d'une façon régu-

(1) Il ne faut pas trop se formaliser sur le nom des livres liturgiques chez les Byzantins. Chez les Grecs l'euchologe contient toutes les prières de tous les rites (ordinations comprises). Chez les Russes la distinction entre *sluzhébnik* (messe et liturgie des heures), *trébnik* (sacrements et rites presbytéraux) et *chinóvnik* (livre des évêques) est relativement tardive. Le *trébnik* de Pierre Moghila, de 1646, porte encore ce titre: *Euchologe ou molitvoslóv ou trébnik*.

lière en Russie, et que l'*asmatikî akolouthia* se réduisait aux seuls offices des vêpres, des matines et peut-être de la *Pannychis*. Le *sluzhébnik* en usage devait être celui de la « nouvelle recension », comme *Bodl. Auct. 5.E.13* ou comme *Grott. G.b.II.*; à un tel *sluzhébnik Synodal 675* aurait pu servir de complément.

8. Tiflis georg. 450 (Mus. Eccl.) (K. Kekelidze, *Liturg. gruzínsk. pámiatniki*, p. 143): XVIe s.

f. 370: **Vêpres:** K.
f. 374: **Matines:** D4c.
f. 381: **Prime:** cf. supra p. 59.
Tierce, Sexte, None: comme *Barb. 336*.

N.B.: selon la description de Kekelidze, la prière [4] manque à Sexte (à moins qu'il ne s'agisse d'un *lapsus* de l'éditeur), tandis qu'elle est appelée « prière de la sortie » dans les autres trois Heures: cette dénomination (en russe *výkhod*) n'est peut-être que la traduction du grec *apolysis*, à travers le géorgien.

Il est curieux d'observer la survivance des quatre Heures là où les offices principaux des vêpres et des matines sont déjà fort loin du schéma de l'*asmatikî akolouthia* et où la *Pannychis* et l'office de minuit n'apparaissent pas dans un codex de plus de 500 feuillets et pratiquement complet.

Groupe C). – Ancienne recension constantinopolitaine:

9. Sevastianov 474 (Gosud. Bibl. Len. Moscou): X-XIe s., palestinien.

a. Liturgies (Basile, Chrysostome...).
b. **Vêpres:** A.
c. **Matines:** Ac.
d. *Pannychis:* comme *Barb. 336*.
e. Vêpres de la Pentecôte.
f. **Prime:** comme *Sin. 958*, p. 57, moins [6].
g. **Tierce, Sexte, None:** comme *Barb. 336*.

h. *Tritoektî.*

i. Autres offices du rituel.

j. **Minuit:** comme *Barb. 336.*

Dans cet euchologe l'ordre des offices n'est pas respecté. Evidemment la *Pannychis* ne peut pas suivre les matines. L'office de minuit aussi n'est pas à sa place ainsi que les Heures.

10. SIN. 958 (Dmitrievsky 19..): XI[e] s., apparenté aux *Sin. 959, 961, 962,* du Sinaï même ou des alentours de Jérusalem.

a. Liturgie (Basile, Chrysostome, présanctifiés).

b. **Vêpres:** A.

c. **Matines:** D6a.

d. Prières *opisthambonoi.*

f. *Pannychis:* comme *Barb. 336.*

g. Vêpres de la Pentecôte.

h. Baptême, Théophanie, mariage, epîtres et évangiles, etc.

i. **Prime:** cf. supra p. 57; Dmitrievsky 35-36.

j. **Tierce, Sexte, None:** comme *Barb. 336* plus la prière [6] comme *Sin. 962*: cf. supra p. 61...; Dmitrievsky 36-39 et 66-67.

Manque l'office de minuit. La disposition pour le texte est assez semblable à *Sevastianov 474*: *Pannychis* après les matines. Contrairement à celui-ci cependant, les vêpres sont comme celles de *Barb. 336,* tandis que les matines sont de type, pensons-nous, studite, c.-à-d. les prières de l'Euchologe à l'intérieur de l'*orthros* de l'Horologe. Les Heures de ces deux mss ne diffèrent que par l'ajoute dans *Sin. 958* des prières [6], qui dans *Sin. 962* figurent comme seules prières des quatre Heures et sont dites *opisthambonoi*.

11. SIN. 959 (Dmitrievsky 42...): XI[e] s., de peu postérieur à *Sin. 958*; couche constantinopolitaine plus importante et plus ancienne que la palestinienne; rites patriarcaux faisant allusion à la topographie de Constantinople.

a. Liturgies (Basile, Chrysostome).

b. Théophanie, présanctifiés, vêpres de la Pentecôte, etc.

c. (f. 137) **Vêpres:** A.

d. *Pannychis* (attribuée à Germain): comme *Barb. 336*.

e. **Minuit:** comme Barb. 336): Dmitrievsky 62-63.

f. Prière avant le sommeil.

g. Prière de minuit.

h. **Matines:** Ac.

// fin du ms.

NB: Les Heures manquent; nous pensons qu'elles devaient se trouver après les matines et qu'elles se sont perdues. La *Pannychis* se trouve après les vêpres dans le *cursus* journalier et non avec les autres offices extraordinaires au début du codex (Epiphanie, présanctifiés, vêpres de la Pentecôte), ce qui pourrait indiquer une célébration plus fréquente de cette veillée du début de la nuit. La *Tritoektî* n'apparaît pas dans le codex car elle devait se trouver après les Heures, qui comme nous venons de le signaler, auraient dû se situer après les matines. Il est très peu probable que la *Tritoektî* n'ait pas été inclue dans ce livre qui contient tous les offices importants de l'année liturgique à Constantinople: dédicace de la Grande Eglise, réunion des catéchumènes le Vendredi Saint à Sainte-Irène, consécration du chrême, bénédiction de l'empereur, etc. Nous pensons que quelque cahier du codex a dû se perdre. La probabilité de l'existence originelle de la *Tritoektî* vaut aussi, dans une certaine mesure, pour les quatre Heures du jour: c'est pourquoi nous plaçons ce codex dans le groupe C.

GROUPE D). – Ancienne recension constantinopolitaine:

12. SIN. 962 (Dmitrievsky 64...): XI-XII[e] s., proche parent des autres du Sinaï; pas d'offices épiscopaux.

a. Liturgies (Basile, Chrysostome, présanctifiés).

b. **Vêpres:** K (cf. *Pr. Vêpr.* 112).

d. *Pannychidai* (sic): trois premières prières seulement de *Barb. 336*.

e. **Matines:** D5a (cf. *Pr.Mat.* 94).

f. Prières rituelles diverses.

g. Prières *opisthambonoi* des Heures: Prime, Tierce, Sexte, None; comme la prière [6] de chacune des Heures de *Sin. 958*; cf. p. 61...
h. Prières rituelles diverses.
i. Vêpres de la Pentecôte.
j. Epîtres et évangiles choisis.

Dans ce ms le *cursus* de Constantinople s'efface presque complètement: les prières des vêpres et des matines suivent le schéma de l'Horologe, les prières *opisthambonoi* des Heures, aussi. L'office de minuit n'existe plus, ayant sans doute été totalement remplacé par celui de l'Horologe.

13. Sin. 961 (Dmitrievsky, 75...): XI-XIIe s.; source constantinopolitaine, mais sans les rites patriarcaux; copié au Sinaï ou à Jérusalem.

a. Liturgies (Basile, Chrysostome).
b. **Vêpres**: B.
c. *Pannychis:* comme *Barb. 336*.
d. **Minuit**: comme *Barb. 336*.
e. **Matines**: Ba.
f. *Tritoektî.*
g. Baptême, Théophanie, etc.
h. (f. 90) Vêpres de la Pentecôte.

Dans ce codex où les offices de l'*asmaticos* ne présentent pas encore une infiltration de l'Horologe, les Heures manquent intentionnellement et non pas par accident, comme nous le supposions pour *Sin. 959*. A vêpres et à matines manquent aussi la prière des catéchumènes et les deux prières des fidèles de la fin [XII], [XIII], et [XIV]: usage qui commençait à se pratiquer, certains jours, dans *Grott. G.b.I.* et *Coislin 213*. Il est possible que cela ait été dû à une influence monastique (1). Cette réduction de l'office, en tout cas, devrait s'expliquer non pas par un souci de simplification (phénomène rarissime dans l'histoire de la liturgie) mais probablement par la substitution d'un élément (prière litanique) par un autre (psalmodie ou poésie dévote).

(1) Cf. *Pr. Mat.*, p. 72.

Groupe E). – Nouvelle recension constantinopolitaine:

14. Bodl. Auct. E.5.13: XIIe s., du monasrère du Saint-Sauveur de Messine.

a. Liturgies (Chrysostome, Basile, présanctifiés).
b. **Vêpres:** E.
c. **Matines:** Ab.
d. Série de prières pour les différents moments de la journée; cf. p. 65.

Vêpres et matines suivent à peu près le schéma des vêpres et des matines de *Barb. 336*; nous avons déjà remarqué (*Pr. Mat.* 68) qu'ils ne correspondent pas aux offices du Typicon de S. Luc archimandrite, et qui étaient déjà des offices selon l'Horologe palestino-studite. La série de prières *d.* pouvait par contre s'adapter sans difficulté aux offices de ce même Horologe, qui ne prévoyait qu'une intervention du prêtre très réduite.

15. Grott. G.b.II.: XI-XIIe s.

a. Liturgies (Chrysostome, Basile...)
b. **Vêpres:** H.
c. **Matines:** Ab.
d. Autres rites.
e. Prière des *apodeipnia* (des complies) = [X] des vêpres (cf. *Pr. Vêpr.* p. 87)
f. Prière pour l'acédie.
g. Prière après les *apodeipnia.*

Nous remarquons que dans les trois documents où la liturgie de Chrysostome précède celle de Basile (ce qui pour A. Jacob constitue le signe de la « nouvelle recension »), les Petites Heures du type de *Barb. 336* disparaissent complètement; l'Horologe monastique remplace alors l'*asmaticos* pour les offices de minuit, des quatre Heures et même pour la *Pannychis*; vêpres et matines semblent durer plus longtemps, mais eux aussi, sans être remplacés complètement, finiront par s'adapter aux nouveaux usages monastiques (cf. *Pr. Mat.* 79 ...).

16. OTTOB. 344: a.D. 1177, de la cathédrale d'Otranto, tendance constantinopolitaine.

Liturgies (Chrysostome, Basile).

Vêpres: L. (*Pr. Vepr.* p. 113).

Matines: Ba.

Pannychis: une seule prière (f. 145).

F. 168v: **Prières des Heures** « de Saint Germain » pour le Vendredi Saint, le 24 décembre et le 5 janvier:

PRIME: six prières, cf. p. 58...

TIERCE: six prières:

[1]: « prière de la IIIe heure » = [2] de la *Tritoekti* de *Barb. 336* et de *Sin. 957* (Dmitr. 9)

[2] à [6] = [1] à [5] *Barb. 336*. N.B.: [6]: « pr. de la *kephaloklisia* »

SEXTE: six prières:

[1]: « prière de la VIe heure » = [1] *Barb. 336*.

[2]: « pr. du 1er antiphone » = [2] *Barb. 336*.

[3]: « pr. du 2e antiphone » = [3] *Barb. 336*.

[4]: « pr. du 3e antiphone » = [3] de la *Tritoekti* de *Barb. 336*

[5]: « pr. de l'*apolysis* ou des demandes » = [4] *Barb. 336*.

[6]: « pr. de la *kephaloklisia* » = [5] *Barb. 336*

NONE: six prières:

[1]: « pr. de la IXe heure » = 1ère des fidèles de la *Tritoekti* de *Barb. 336*.

[2] à [6] = [1] à [5] *Barb. 336*. N.B.: [5]: « pr. de l'*apolysis* après l'*ekteni*, c. à d. des demandes ». - [6]: « pr. de la *kephaloklisia* ».

Des données de ce manuscrit on pourrait déduire que les Grandes Heures ou « Heures Royales », célébrées actuellement aux mêmes jours qu'indique le ms, ne sont qu'une survivance de l'*asmatikî akolouthia* dans l'office de l'Horologe palestinien en usage aujourd'hui (1). Le recours à une prière de la *Tritoektî* pour atteindre dans chacune des quatre Heures le chiffre de six, indique que cet office n'était plus en usage. Nulle part non plus n'apparaît dans le codex l'office de minuit. La *Pannychis* elle-même avec une seule prière, ne devait être autre chose que l'*Apodeipnon* ou ce qu'on appelle aujourd'hui la *Paraklîsis*.

D'un premier rapprochement entre ces seize documents, nous pouvons constater tout d'abord que l'*asmatikî akolouthia* des Petites Heures a été pratiquée un peu partout: dans l'Italie méridionale (nn. 1, 2, 3), à Constantinople et alentours (nn. 4, 5) et dans la Palestine (nn. 9,10 et peut-être 11) et cela du VIIIe s. au XI-XIIe s. La prise de Constantinople par les Croisés (2) a donné occasion à l'Horologe monastique palestinien, adopté par les Studites, de remplacer l'*asmatikî akolouthia*, même dans les églises séculières. A partir du XIIe s., à part quelques cas archaïsisants (nn. 6, 7, 8) les Petites Heures disparaissent des euchologes; ne survivent que la *Pannychis* (nn. 12, 13, 16), la *Tritoektî* (n. 13), l'office de *minuit* (n. 13) et les Heures trois jours par an (n. 16). Seize documents ne sont sans doute pas suffisants pour faire une théorie sur une question aussi étendue dans le temps et dans l'espace, mais ne possédant pas d'autres documents, nous osons tout de même la présenter comme une hypothèse. Elle concorde avec notre classification des euchologes, basée sur les données fournies par les prières des matines, même si cette classification serait à revoir d'après ce que nous a appris l'étude des Petites Heures. Une classification définitive des familles de l'Euchologe byzantin ne sera d'ailleurs possible, si elle l'est un jour, que lorsque toutes les parties

(1) Sur le problème de la structure de ces Heures (psaumes et tropaires) nous renvoyons le lecteur à la thèse de S. Janeras, *El Viernes Santo en la tradición litúrgica bizantina*, defendue au *Pontificium Institutum Orientalium Studiorum* de Rome en 1970. Au monastère du Saint-Sauveur de Messine, les cinq premiers jours de Carême, ainsi que les quatre premiers jours de la Semaine Sainte, on célébrait des Heures très solennelles du même type.

(2) Cf. Syméon de Thessalonique, PG 155,624B.

de l'Euchologe auront été étudiées. Nous attendons la publication de la thèse d'André Jacob, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome.* Une autre thèse sur la consécration du saint myron dans les euchologes, vient d'être présentée à l'Université de Thessalonique par notre ami l'archimandrite Paul Menevichoglou [1]; il n'est pas nécessaire de citer tant d'autres travaux déjà connus: P. Trempelas, J. Fountoulîs, etc. Les zones d'ombre, qui entourent l'histoire de l'Euchologe sont encore nombreuses; une véritable classification des codex connus — trop peu nombreux malgré tout — ne sera possible que lorsqu'on aura étudié tous les chapitres de cette immense forêt qu'est l'Euchologe byzantin.

Qu'il nous soit permis de présenter maintenant les conclusions auxquelles nous pensons être parvenus.

CONCLUSIONS

1. – La liturgie des heures de l'office cathédral byzantin, dit aussi *asmatikî akolouthia*, se composait d'un *cursus* journalier de six Heures ou offices: deux offices principaux au début du jour et de la nuit (*orthros* et *lychnicon*) et quatre offices secondaires: un vers le milieu de la nuit (*mesonyktinai hôrai*) et les autres aux trois heures principales du jour: Tierce, Sexte et None.

2. – La composition des quatre offices mineurs était très simple:

a) trois prières avec synaptie et trois antiphones psalmiques (probablement fixes);

b) la synaptie des demandes suivie d'une prière d'*apolysis*;

c) une prière de bénédiction sacerdotale.

(1) *To hagion myron en tî Orthodoxô Anatolikî Ekklîsia*, dans *Analecta Vlatadôn*, 14, Thessalonique 1972.

3. – Le schéma des deux offices principaux n'était qu'une amplification de celui des offices mineurs: les trois antiphones des vêpres et des matines étaient précédées, les jours ordinaires par une série de huit antiphones, ce qui assurait une psalmodie variable hebdomadaire; la synaptie des demandes, en outre, était renforcée par le prière des catéchumènes et par deux prières des fidèles (comme à la messe aujourd'hui). Voici le schéma des vêpres et des matines:

a) huit prières et huit antiphones (deux fixes, six variables)

aa) trois prières ([IX] [X] [XI]) et trois antiphones fixes (Ps 114. 115. 116) à vêpres([1]); deux prières ([10] [11]) et trois antiphones fixes (Ps 50. *Benedictus* de Zacharie. Ps 148-149-150) à matines;

b) une prière des catéchumènes [XII] et deux des fidèles [XIII] et [XIV]: cf. *Pr. Vêpr.* p. 87, *Pr. Mat.* p. 407.

bb) la synaptie des demandes et la prière d'*apolysis* ([7] à vêpres, [12] à matines);

c) une prière de bénédiction ([9] à vêpres, [13] à matines).

N.B.: entre *aa*) et *b*) un office de lecture pouvait prendre place; le dimanche c'était l'évangile de la résurrection.

Le point faible de notre hypothèse se trouve dans le fait que les trois antiphones fixes des matines ne possèdent que deux prières, et aussi que le deuxième antiphone (le *Benedictus*, dont parle Syméon) semble avoir été ajouté par la suite; le *Gloria in excelsis* lui-même ne pourrait-il pas, dans ce cas, être considéré comme un antiphone?: il est assumé dans les appendices des psautiers depuis le

([1]) I. MANSVETOV (*O pésnennom poslédovanii*, dans *Tvorén. Sv. Otsóv v russk. per.*, Moscou 1880, XXVI, p. 980...) voit un parallélisme aussi entre la seconde partie des vêpres et le début de la messe; cf. la critique de N. USPENSKY, *Chin vsénoshchnogo bdénia*, Leningrad 1949 (thèse présentée à l'Académie Eccl. de Leningrad), p. XXIV... De la première partie de la messe, et spécialement des trois antiphones, a également traité J. MATEOS: *La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine. Etude historique*, dans *Or. Chr. Anal.* 191, Rome 1971 (publié déjà dans *Proche Orient Chrétien* entre 1965 et 1970).

Codex Alexandrin, donc depuis le Ve s.; mais nous préférons laisser cette question ouverte.

Une objection plus importante à nos conclusions en général peut être soulevée du fait que les Heures n'apparaissent nulle part dans le *Typicon de la Grande Eglise* du Xe s. [1]. L'argument *ex silentio* a son importance sans doute, mais nous savons aussi qu'un Typicon ne donne que les rubriques spéciales, étant un guide pour les cas difficiles et non pas une description détaillée de tous les offices.

4. – L'Heure de Prime n'est entrée dans les *cursus* journalier que plus tard, à une époque où la tradition générale des autres six Heures était déjà établie et lorsque la communication entre les différentes régions liturgiques n'existait plus; cette nouvelle Heure a donc été composée librement dans chaque centre, avec des matériaux préexistants plus ou moins communs: d'où la diversité et l'analogie des différentes « Primes ».

5. – Deux offices extraordinaires, la *Pannychis* et la *Tritoektî*, s'ajoutaient au *cursus* journalier. Le premier était une vigile nocturne des jours de fête ou de jeûne: elle se plaçait entre les vêpres et l'office de minuit, peut-être en supprimant celui-ci. La teneur et le style de ses prières (non étudiées ici) ne contredit pas leur attribution faite par quelque euchologe au patriarche S. Germain (+ 733). La *Tritoektî* se situait à l'heure de Tierce et Sexte et remplaçait la messe en Carême. Le schéma de la *Pannychis* est le même que celui des autres Petites Heures; celui de la *Tritoektî* possédait en plus l'office de lecture et une série de quatre prières (pour les catéchumènes, pour les candidats au baptême, et deux des fidèles); l'office de lecture était lui-même précédé par une longue prière d'entrée.

6. – Ce *cursus* cathédral de l'Euchologe ancien a été remplacé par le *cursus* monastique de l'Horologe, à Constantinople vers le XIIe s.; à Jérusalem, à en juger par le *Typicon de l'Anastasis*, les deux offices se mélangeaient déjà au X-XIe s. Les prières des vêpres et des matines de l'ancien Euchologe sont passées au nouveau

[1] Cf. J. MATEOS, *Le Typicon . . .*, p. XXIV.

et ont été reléguées au début de ces offices, pour ainsi dire, en guise de prologue. Les prières de la *Pannychis* ont survécu un certain temps comme en témoignent beaucoup de *codices*. Les prières des autres Heures se sont effacées complètement.

Cet article peut sembler long et sans grande portée pratique, que le lecteur veuille au moins le considérer comme un panégyrique posthume de ces belles prières: elles ont dû jouer un rôle important dans la vie des chrétiens byzantins qui par elles consacraient les heures du jour et de la nuit, fidèles au conseil evangélique de la prière continuelle.

MIGUEL ARRANZ S.J.

The Mysticism of John Saba

Considering the importance of the great corpus of ascetical and mystical writings attributed to the eighth-century Nestorian John Saba of Dalyatha it is astonishing that no edition and translation has been made before now. At last, however, his Discourses on the solitary's life have been edited and translated by the present writer, and the Epistles have been done by Father Robert Beulay. This leaves only the Collected Sentences or "Chapters of Knowledge" and a number of miscellaneous writings in an unedited state.

It is proposed here to investigate the question of the possible sources used by John Saba in composing his Discourses. We shall look at a number of themes and symbols in the Discourses which are traceable to earlier ascetics.

John of Dalyatha's books were placed on the Nestorian *index* along with those of Joseph Hazzaya and John of Apamea, for the alleged reason that they were tinged, or shot through, with Messalian and Origenistic doctrines. John of Dalyatha in particular was accused of asserting that "the humanity of our Lord beholds his divinity" (1). It should be noted that Sermo 17 "On the Con-

(1) For a brief discussion of the identity of John Saba, sometimes taken to be John of Dalyatha, at other times stated to be John bar Penkayé, or even in one particular instance understood as both of these put together into one personage, see B. E. Colless, *Le Mystère de Jean Saba, L'Orient Syrien*, 12 (1967), 515-523. His Discourses and Epistles are to appear in the series *Patrologia Orientalis*. On the question of John of Dalyatha's heresy there is some confusion, brought about by a faulty reading in one of the manuscripts of *The Book of Chastity*, a monastic history written by Ishodenah of Basra. This work has been edited twice: (1) J. B. Chabot, *Le Livre de la chasteté, Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 16 (1896), 225-291 (item No. 126 being devoted to John of Dalyatha); (2) as a supplement to the edition of Thomas of Marga's monastic history

templation of the Holy Trinity", contains a section on the contemplation of the Son. Whether this was precisely the passage to which objection was raised is not certain. This question will require more thorough investigation than can be attempted at this stage, but at least the difficulties confronting us in this matter need to be pointed out:

(*a*) The writings of John of Dalyatha may have undergone early Nestorian revision and purging.

(*b*) The writings, as we have them now, have certainly been worked over by Jacobites, but to what extent has not yet been determined; but we find, for instance, references to the *Theotokos* (*Yaldath 'Alaha*) in the Discourses. It is unlikely that these were in the original text, but we can not be absolutely certain of this, having no other manuscripts except Jacobite copies to consult on this and other problematical points.

For the time being, then, besides the brief sketch presented here, we have Guillaumont's excellent analysis of the documents relating to the Patriarch Timothy's ban on the three offending mystics, together with a demonstration of the Messalian and Origenistic influences manifested in the few works of Joseph Hazzaya available to us at present (1).

I. – Quotations from Monastic Writers

Until the complete works of John of Dalyatha have been edited and published it is unreasonable to expect that we can offer a

---

entitled *The Book of Governors*, edited by P. Bedjan, *Liber Superiorum* (Paris 1901), 437-517 (but here John of Dalyatha is given the number 127). Bedjan's text has the correct reading *ḥzy'* ("sees"). Chabot's attempt to translate the erroneous *ḥdy'* in his text as « est unie à » is grammatically impossible. Unfortunately we still encounter writers, e.g. Sherry in the article cited in the following note, quoting John of Dalyatha as affirming that Christ's humanity was united with His divinity.

(1) A. Guillaumont, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya*, *L'Orient Syrien*, 3 (1958), 2-24. Another useful study on this writer is E. J. Sherry, *The Life and Works of Joseph Hazzaya*, in *The Seed of Wisdom*, Essays in Honour of T. J. Meek, Ed. W. S. McCullough (London 1964), 78-91. Selections from the writings of Joseph Hazzaya (who wrote under the name of his brother Abdisho after his condemnation) are included in A. Mingana, *Early Christian Mystics*, *Woodbrooke Studies*, VII (Cambridge 1934).

thorough analysis of his theology and terminology. A glance through his bulky "chapters of knowledge" section, for instance, shows that he makes more use of Evagrian ideas and technical terms than is apparent in the discourses studied here. Accordingly, at this stage of the investigation into the sources of John Saba's doctrine, it is possible only to indicate certain points where he exhibits ideas derived from his predecessors.

The biographies of John of Dalyatha present their protagonist as having been an avid reader in his youth, so we might expect to find traces of the ideas he imbibed from his reading of ascetic literature. He is not prone, however, to naming his authorities, in marked contrast to Dadisho Qatraya, for example (1). In fact, the only quotation from the Fathers that has a name attached to it is one by St. Anthony, found in Sermo 18:

> Many have toiled at great labours and because they did not toil with discrimination they did not find the path to God, nor did they reach the holy haven (2).

Elsewhere in his writings John Saba cites Macarius and Evagrius, but not in the Discourses. Here he does frequently quote the words of other brothers or fathers, but does not reveal their identity. A case in point is *Sermo 18* which commences with a vast array of sayings attributed to various unnamed monks, all awaiting possible identification. At times, however, we cannot help wondering whether the many brothers quoted at great length are actually literary devices for the presentation of John Saba's own ideas and experiences (3). Be that as it may,

(1) See Dadisho's writings *On Solitude*, Mingana, 70-143, and notice how frequently he documents his citations by naming their author.

(2) I. Hausherr, *Penthos*, *Orientalia Christiana Analecta*, 132 (1944), 178, cites "Alph. Antoine n. 8" (i.e. Alphabetic Series of Apophthegmata, *Patrologia Graeca* 65, 71-440) as follows: « Il en est qui ont broyé leur corps par un ascèse (immodérée), et qui, pour n'avoir pas eu la discrétion, se sont éloignés de Dieu ».

(3) Judging by the way these monks are quoted ("a certain brother told me") it would appear that John Saba received these utterances by personal communication, but this is not certain. One of John Saba's predecessors, Isaac of Nineveh, might have provided him with some of his ideas. For a study of this writer see F. C. Burkitt, *Isaac of Nineveh*, *Journal of Theological Studies*, 26 (1924-5), 81-86, a review of Wensinck's

we turn now to a brief outline of some of the obvious sources of this writer's teachings (1).

2. – Ephraim and Aphraates

In the works of the two great fourth-century Syrian teachers Ephraim (Afrem) and Aphraates (Afraat) we find a spirituality that borders on mysticism. Ephraim has been named by Margaret Smith as one of the earliest Christian mystics (2). Passages from his writings quoted by her teach the attainment of the Vision of the Divine Beauty through purification, love, and prayer. Ephraim uses the figure of the diver who plunges into the water of purification and brings up the *pearl* of great price. He also compares the soul to a *mirror* that needs to be burnished bright and shiny. Both of these symbols, together with the typical Syrian Christian figure of the merchant and the pearl, are found in Sermo 9 ("On Prayer") (3).

---

translation (cited in the following note). It should be noted that David the Phoenician, in his biography of John Saba, suggested that the saint was wont to attribute to other monks his descriptions of his own experiences in the same way as St Paul begins his account of his own rapture with the words "I know a man in Christ...".

(1) For an outline of the theology and terminology of Syrian Christian mysticism, in comparison with other mystical systems, see the introductions to two translations by A. J. Wensinck: *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh* (Amsterdam 1923), XXIII-XLV; *Bar Hebraeus's Book of the Dove together with some chapters from his Ethikon* (Leiden 1919), XIII-CX. Actually Wensinck unwittingly quoted a number of passages from *John Saba*: *Dove*, XCVIf, CIVf (properly attributed to John of Dalyatha by Bar Hebraeus), LXXXIX (n. 2 should read "Ethikon, p. 497", not 467), LXXXV. This is because Bar Hebraeus lifted intact or in paraphrase many extracts from John Saba's Discourses without naming his source. See further my remarks on this point in *The Place of Syrian Christian Mysticism in Religious History*, *Journal of Religious History*, 5 (1968), 1-15, esp. 8f, and *L'Orient Syrien*, 12 (1967), 521f.

(2) M. Smith, *Studies in Early Mysticism* (London 1931), 85-90.

(3) On the notion of the soul as a mirror see Wensinck, *Dove*, LXXIV-LXXVI. It should be noted here that we are referring to the Discourses of John Saba, for the time being, by the *Sermo* numbering given to them by J. S. Assemani in his great *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Rome 1719-1827), I, 433 ff.

In the writings of Aphraates we find the teaching that by a process of purification, involving strict asceticism, the monk may attain to the Vision of God and become a dwelling for the Holy Spirit. An examination of his Demonstratio VI ("De Monachis") brings to light a number of themes that reappear in the mystical discourses of John Saba. Thus the *pearl* motif occurs in an exhortation to monks to procure for themselves the Pearl (1). In the same context we find an admonition to become sharers in Christ's *Passion*, a theme developed fully in the latter part of Sermo 20 of John Saba, "On Flight from the World". A little later mention is made of "entering into the treasury" and "seeing the King in his beauty" (2). This latter phrase is ultimately derived from Isaiah 33:17, but it is interesting to find both ideas together again in Sermo 2a (Part 3), "On the Stage of Perfection": "Here begins the *entering into the treasury*, the place of glorious revelations, the place of joy and exultation, the place without a shadow, the place of *light* where no mention of darkness is made, the place of rest and delight, the place of peace: its inhabitants are *illuminated* by the sight of the *beauty of the King*" (3). The mention of "light" and "illumination" in this extract points to another basic concept of mystical theology (4), and it is interesting to note that the divine appellation "Light from light" is found in the works of Aphraates and also of John Saba (5).

These, then, are a few of the motifs of primitive Syrian Christian spirituality that reappeared in the fully developed mysticism

(1) See I. PARISOT'S edition of Aphraates, *Patrologia Syriaca*, I (Paris 1894), 241 (Syriac text with Latin translation).

(2) PARISOT, 245.

(3) This is one of the passages used by Bar Hebraeus in his *Ethikon*. See above, p. 86, n. 1.

(4) See WENSINCK, *Dove*, LXXXI-LXXXVIII, on the motif of light.

(5) This was noted by WENSINCK, *Dove*, LXXXV, using Cambridge Add. 2012, f. 140a, which reproduces prayers of John Saba extracted from the Discourses. The relevant passage comes at the beginning of Sermo 2 and runs: "Light from Light illuminating the worlds in their entirety, who was revealed for our redemption, who reveals his hidden mysteries to the worlds, remove the veil of passions from our mind and let our heart overflow with thy mysteries, so that we may walk in the way of thy light without stumbling until we come through to thee".

of John of Dalyatha (1). There is, however, yet another important primitive mystic who has recently been dubbed the *first* Syrian Christian mystic, namely Pseudo-Macarius.

3. – Macarius and Messalianism

In the very midst of the Syrian Churches the sect of the Messalians was operating and exerting powerful influences. Their name means "pray-ers", in Syriac *Meṣalleyānē*, and they are also known as Euchites, their Greek designation, for the simple reason that their cardinal characteristic was the belief in the absolute efficacy of prayer. Their system has been summarized by I. Hausherr in four main points:

(*a*) The indwelling of a demon in the soul;

(*b*) The powerlessness of baptism and other sacraments to purify the soul of this demonic influence and presence;

(*c*) The exclusive efficacy of prayer;

(*d*) The twofold result of (i) "apathy" or freedom from all passions, and (ii) the coming of the Holy Spirit (2).

A large collection of documents and information concerning the Messalian heresy is contained in the Introduction to M. Kmosko's edition of the anonymous Syriac *Book of Degrees* (*Ketābā demasqātā*) (3). This is because the editor believed that the book was of Messalian provenance, but Vööbus has pointed out that none of these four distinguishing features of Messalianism are found there (4). For instance, this *Liber Graduum* includes the affirmation that without the visible baptism by water the higher baptism by fire and spirit is unattainable.

(1) As intimated above the Nestorian mystic Isaac of Nineveh (seventh century) might have mediated some of these ideas to John Saba. Cf. Isaac's use of the pearl motif: "Naked the swimmer dives into the sea to find a pearl and naked the solitary should live in this world in order to find the pearl of great price" (Wensinck, 326).

(2) Cited by A. Vööbus in *History of Ascetism in the Syrian Orient*, II (Louvain 1960), 181, n. 17.

(3) H. Kmosko, *Liber Graduum*, *Patrologia Syriaca*, III (Paris 1926).

(4) See Vööbus, I, 178-184; II, 127-139.

There have been various attempts to identify one or another of the early ascetical writings still extant as the *Asceticon* of the Messalians, mentioned in the proceedings of the Synod of Ephesus. The Greek *Spiritual Homilies* of Pseudo-Macarius have been suggested as a likely possibility. On the other hand, because these offer, at least in their present form, very little obvious Messalian doctrine, there have been recent attempts to rehabilitate Pseudo-Macarius and to restore him to the position of widespread acceptance that he enjoyed in the past. Nevertheless Guillaumont reaffirms in the face of the defenders of Macarius that the Messalian aspects of the *Homilies* cannot be explained away ([1]). The same writer states that the work was composed in Syria or Mesopotamia, since its Greek is marked by Aramaisms ([2]). More recently G. Quispel has highlighted the typical Semitic Christian features of the *Homilies* and has consequently declared that Pseudo-Macarius was the first Syrian mystic known to us ([3]).

One likely Messalian concept that Guillaumont has detected in both Macarius and Joseph Hazzaya is the palpable character of the coming of the Spirit into the soul, so that definite signs can be described. This action of the Spirit is said to be like a burning fire in the soul. Macarius speaks of "the inflaming of the Spirit" (*purōsis tou Pneumatos*) and "the inflaming of the entrails" (*purōsis tōn splanchnōn*) (coll. 672D and 673A). With Joseph Hazzaya it is "the fiery impulse" (*zau'ā nūrānā*), which expands in the soul with such intensity "that a man falls to the ground and eats the dust that is on it as if it were bread, from the ardour of divine love and the intensity and burning of its heat" ([4]). The same phenomenon is described by John Saba in Sermo 2a (Part 2): "Sometimes it [namely the Spirit or "Grace"] stirs up hot fiery impulses in his heart through the love or Christ and his soul is set on fire, his limbs are paralysed and he falls on his face. Sometimes it arouses a fervent heat in his heart and his body and soul are enkindled so

([1]) For further details see Guillaumont, *Sources*, 19-22.

([2]) Guillaumont, 19, n. 4. The Greek text of fifty of the *Homilies* is found in *Patrologia Graeca*, XXXIV, 449-822.

([3]) G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Leiden 1967), 106.

([4]) Mingana, *Early Christian Mystics*, 149; Syriac text 263.

that he supposes that every part of him is consumed by the conflagration, except what is in his heart".

To demonstrate Joseph Hazzaya's debt to Macarius and also to Evagrius, Guillaumont takes Joseph's discourse on the five signs "by which the Spirit makes manifest his working in us" (1).

The *first sign* is the fiery impulse, "when the love of God burns in the heart of a man like fire; from this are born in his heart the hatred and complete renunciation of the world, and the love of solitude and asceticism, which is the mother and educator of alle virtues". With this should be compared portion of Macarius' Homily IV, 14 (484A): "The soul that has renounced the world, that has desired the Lord with a great searching of soul, toil, and struggle, that is in constant expectation of him with hope and faith, and that has received the heavenly fire of Deity and of the love of the Spirit, is truly freed from all love for the world and delivered from all the evil of the passions...". The extract from John Saba cited earlier with reference to the fiery impulse and his various discourses on the subjects of fleeing from the world and experiencing Divine visitations all breathe the same spirit as is found here.

The *second and third signs* are different aspects of true humility manifested in outpourings of tears and in universal charity. In Macarius (Homily XVIII, 8, 640 BC) we find the desire to draw all men into one's entrails, so to speak, while Joseph talks of having all men dwelling in one's heart where one may embrace them all without exception, while considering oneself as "dust and ashes". In John Saba's discourse on the Spirit's workings in novices (Sermo 2a, Part 1) we find, in similar vein, the following statements: "Grace sows *humility* in his heart and makes his own thoughts less than *dust and ashes*. Sometimes it causes him to shed *tears* through the remembrance of his sins... Sometimes it gives him love of actions giving pleasure to his brethren... Sometimes it will arouse in his heart pity for the oppressed and ministry to the sick".

The *fourth and fifth signs*, however, are not borrowed from Macarius but from Evagrius as Guillaumont clearly shows. They are the contemplation of the judgement and of the providence

(1) GUILLAUMONT, 17-21; MINGANA, 165-167.

of God. This is a suitable point in our discussion to introduce the opinion of Quispel, that there is no Neo-Platonism in the *Spiritual Homilies of Macarius*. The Alexandrian influence that Quispel allows would have come through the early Mesopotamian Christian apologist Tatian and his doctrine called Encratism. Moreover, Quispel declares, the best proof that Macarius is of Syrian and Judaeo-Christian origin and cut off from the mainstream of Hellenistic theology is the fact that he presents the Holy Spirit as Divine Mother (1). This sort of imagery also appears in John Saba, as in Sermo 1, where it is said with reference to "a man born of the Lord": "His nurse is the Holy Spirit and from her bosom he sucks life and inhales her fragrance for his delight".

That John of Dalyatha was acquainted with the writings of Pseudo-Macarius (which circulated in Syriac and Arabic as well as in Greek) is shown by his reference to Father Macarius in Sermo 28. John was not condemned by the Nestorian councils for being influenced by Macarius so much as for teaching Messalian doctrines. Guillaumont has studied the relevant documents carefully and pointed out in the first place that two traditional Messalian errors were highlighted:

(*a*) the belief that perfection is possible here below:

(*b*) contempt for the sacraments and the discipline of the Church (2).

Guillamont shows the tendentiousness of the way the quotations from Joseph Hazzaya are used to support the condemnation of Joseph: these have been violently wrenched out of their context. There is a third belief attributed to the Messalians, which John of Dalyatha in particular is accused of holding:

(*c*) "The divinity of Christ is seen by his humanity".

Timothy hurled an anathema at any one who affirmed that "the divinity of the Lord can be seen by his humanity or by any other creature". Guillaumont connects this accusation with the known Messalian opinion that the Trinity may be seen by one who

(1) QUISPEL, 9f, where examples are given. Cf. my study on the idea of the Motherhood of God in Biblical and early Christian theology, *Dio la Patrino* (in Esperanto), *Biblia Revuo*, 7 (1966), 11-27.

(2) See GUILLAUMONT, 12-16, for a discussion of the relevant texts.

has attained perfection. He suggests that in the Nestorian theological climate, where emphasis was placed on the reality of the humanity of Christ, the Messalians sought to win support for their traditional thesis by arguing that if the humanity of Christ beholds his divinity any creature that has attained impassibility can also see God. Guillaumont then cites a passage from Joseph Hazzaya stating that there is no vision of God "neither for the angels nor for man, neither in this world nor in the world to come" *except* indirectly in the humanity of Christ as in a mirror.

Whether John Saba can be similarly freed from the same charge is a difficult question and one that will have to be left open for further investigation (1). A major difficulty that confronts us in the resolving of this question, one which does not arise in connection with Joseph Hazzaya, is that so far only Jacobite codices containing Saba writings have come to light, whereas the extant writings of Joseph are attested in Nestorian as well as Jacobite manuscripts. Thus we are faced with the possibility of Jacobite alterations to the text on one side and on the other side Nestorian distortion of John's teaching in the conciliar documents.

As a final word on the Messalian controversy we append a note on demons. The Messalian belief was that the demons inhabited persons. It is noticeable that John Saba gives us a tremendous amount of discourse on the struggles with the various demons, more than in any other Syrian mystical book published to date (2),

(1) These doctrinal questions will be studied by R. Beulay in his thesis on the mystical theology of John of Dalyatha. As a further point of interest, one burning question was whether the Blessed in Paradise will behold God: WENSINCK, *Dove*, LVIII, states that this was affirmed by the Messalians but denied by Evagrius.

(2) In the Syriac biography of John bar Penkayé we find that "he wrote on all the demons and the struggles with them and he exposed them" The biographer apparently had the Discourses of John Saba in mind. The relevant discourses are: *Sermo* 3 "On the demon of *fornication* and on the searcher of the concealed members, the saercher of darkness; and on their various temptations and the methods of combatting them"; *Sermo* 4 "On the demon of *blasphemy* and on the nature of his stratagems and blasphemies..."; *Sermo* 5 "On *anger*, *distraction*, *distress*, and *haughtiness*". The solitary had two main types of obstacles to overcome namely *demons* and "*varying states*" or emotional fluctuations. WENSINCK, *Dove*

but he does not speak of the demon being *in* the soul; rather the demon stands beside the solitary and sometimes takes possession of him (*labesh*, lit. "clothes").

4. – John the Solitary

At this point we should consider the characteristic Syrian division of the mystical path into three stages, with the terms *somatical*, *psychical*, and *pneumatical* borrowed from St. Paul to designate these three stations. The general opinion is that it was the early orthodox Syrian John the Solitary of Apamea who formulated this scheme and that this was taken up shortly afterwards by Philoxenus of Mabbug (1). Eventually it passed into the mystical theologies of both East and West Syrian Christianity. The name of John of Dalyatha can now be added to the list of those who adopted this terminology. Of course there are many other tripartite divisions of the mystical path and many of the terms used in these schemes are likewise found in John of Dalyatha's system. Thus the exponents are sometimes called (1) beginners, (2) intermediates, and (3) perfect; the Dionysian view sees the three states as (1) purification, (2) illumination, (3) union or perfection; the Alexandrian system of Origen and Evagrius includes (1) *praxis*, (2) natural contemplation, (3) divine vision; but the employment of the terms (1) body (*soma*), (2) *psyche* or *naphsha* ("soul"), and

---

XCVf, cites Isaac of Nineveh as invoking Macarius *against* the Messalians, who said that the Perfect are exempt from "varying states".

(1) See I. Hausherr, *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée*, *Orientalia Christiana Periodica*, 14 (1948), 3-42; *Jean le Solitaire: Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, *Orientalia Christiana Analecta*, 120 (1939), 12-20, 23-25. Whether this was the John of Apamea who was condemned together with John of Dalyatha and Joseph Hazzaya by the Patriarch Timothy is uncertain, for there may have been an eighth-century contemporary of Joseph and John who would have to be distinguished from John the Solitary of Apamea who belongs in the fifth to sixth century. Note that it will be assumed here that this is the same person as John the Seer, author of the treatise "On the Spiritual State of the Soul", edited by Wensinck in *New Data concerning Syriac Mystic Literature* (Amsterdam 1923).

(3) *pneuma or ruḥa* ("spirit") to designate the three stages of mysticism is specifically Syrian and not Greek.

While Simon of Taibutheh appears to be the exception that proves the rule, in that he speaks of *seven* stages from the novitiate to the ineffable workings of grace and absorption in the love of God (1), the normal Syrian line has three divisions: (1) *meshuḥta dephagranutha*, (2) *m. denaphshanutha*, (3) *m. deruḥanutha*. In a brief discussion of these terms in the course of a study on the mystical ideas of Philoxenus, F. Graffin suggests that, because it is a matter of proceeding along a path, *meshuḥta* (presumably corresponding to *taxis*, also found as a loanword in Syriac, or *metron*) should be rendered as "étape" or "stage" rather than as "degré" or "degree, step" (2). A passage from Joseph Hazzaya, however, will introduce a slight divergence from this pattern (probably because Joseph is combining this idea with that of the *ascent* of the mind), and at the same time it will introduce us to the characteristic states of the three stages:

> Anyone who contends against this is unknowingly inclining to error and has never read the books of the spiritual Fathers, nor has he experienced this state in himself, nor is he aware of the nature of serenity, nor of the state that is above it; nay, he is not even aware of the state of *purity* and that of *impurity*, but he is talking through his hat in ignorance of the nature of any of these stages. This socalled wise man does not know that it is in the form of *the rungs of a ladder* that are placed the stages to which the mind clings and gradually ascends in its course, until it reaches the top of the ladder on which the Lord is sitting (3).

An extract from John the Solitary will clarify the matter of stages and states, particularly the state of serenity (*shaphyutha*):

> A traveller on his way towards a magnificent city passes through all sorts of uneven places, which require exertion and

(1) MINGANA, 17.

(2) F. GRAFFIN, *La Lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique*, *L'Orient Syrien*, 6 (1961), 317-352, esp. 319-321. But see now P. HARB, *Faut-il restituer à Joseph Hazzāyā la lettre sur les trois degrés de la vie monastique attribuée à Philoxène de Mabbug?*, *Melto*, 4, 2 (1968), 13-36.

(3) MINGANA, 161 (f. 153a).

> inspire fear. Then he arrives at a plain where he finds rest and assurance. Nevertheless he has not finished. The city is *perfection*; the plain is *shaphyutha* (1).

The translation "serenity" does not adequately show the basic root meaning "to plane, to level", but if used consistently it can be easily distinguished from "purity", the state associated with the preceding stage. Wensinck, who apparently did not realise the uniqueness of the Syriac terminology for the three stages, indiscriminately translated *dakhyutha* and *shaphyutha* as "purity". The technical distinction between these two terms is that *purity* belongs to the second stage of the path, being merely the preliminary purification from the passions, while *serenity* is the characteristic state of the third stage, which culminates in *perfection*.

Another passage from Abdisho (Joseph) Hazzaya gives an outline of the process:

> The Fathers say that it is through the vision of this holy theory that a man is worthy to penetrate the *spiritual* sphere, as the visitation of this vision of theory becomes to the man the boundary line of his natural soul and the sphere of perfection. Below this visitation is, therefore, the sphere of the natural soul, in which sacrifices and prayers are offered, and above it is the sphere of perfection, in which neither sacrifices nor prayers are offered, but the mysteries and the revelations of the next world are made manifest to the spiritual mind. The following is a true sign and manifestation from which, on becoming conscious of it, a man will understand that he has for some time reached the sphere of the true natural soul: as long as your mind has not attained the vision of this theory, understand in your soul that you are below the sphere of serenity in your exercise, and strive with all your might against evil thoughts, and acquire vigil, fast, prayer, reading and meditation of divine books, from which you will be enabled to rise to the sphere or *serenity*. It is indeed from the order of his *corporeal state* that a man rises to *purity*, and from purity he elevates himself to the *order of the natural soul*; and from the natural soul to the consciousness and vision of this wonderful visitation; and from this vision to his entry into the *sphere of perfection*... (2)

(1) Cited, from the Second Letter to Eutropius and Eusebius, by HAUSHERR, *Orientalia Christiana Periodica*, 14 (1948), 18.

(2) MINGANA, 150f.

Not all our writers had the same plan in mind, it would appear, but the following diagrams attempt to represent the scheme.

PERFECTION		———	PERFECTION
———	SPIRITUAL	PNEUMATICAL	
SERENITY		———	SERENITY
———	PSYCHICAL	PSYCHICAL	
PURITY		———	PURITY
———	CORPOREAL	SOMATICAL	
IMPURITY		———	IMPURITY

When we have all the writings of the Syrian mystics at our fingertips we should be able to distinguish their respective ideas. Having said this we must now state that this system is not found in a fully elaborated form in the *Discourses* of John Saba. In Sermo 2a, however, we do find the three stages described, but the three headings use an eclectic terminology: (1) "On the visitation of the first stage, that of novices"; (2) "On the intermediate stage, the psychical"; (3) "On the stage of perfection".

Two images employed as analogies in describing mystical phenomena are found in the writings of the two Johns under discussion, namely the embryo and the iron in the fire. John the Solitary, in his *Dialogue on the Soul*, twice uses the figure of the unborn child to explain different aspects of his mystical theory, while in the discourse "On the Spiritual State of the Soul" (attributed to John the Seer) he uses the figure to illustrate "birth" from the corporeal state into the spiritual state ([1]). Similarly, around the beginning of Sermo 23, John Saba compares the babe that is born into the world of Adam with the sons born by Grace into the light of the New World. In similar vein Sermo 21, "On Repentance", speaks of the holy womb of repentance from which Mercy gives new birth to sons to be nurtured to a state of purity and illumination.

Then again we find mystical unification depicted in terms of the fire entering into hot iron. Here is John the Seer's analogy:

> Just as iron, when it is introduced into fire so that this penetrates it and is embodied in it, is united to the fire and takes

([1]) WENSINCK, *New Data*, 26.

its likeness and colour and appears no longer in its former aspect but becomes like the fire, because the iron has been absorbed by the fire and the fire by the iron and they have become one; just so, when the love of Christ has entered the soul, a living fire that burns the weed of sin away from the soul, and they become embodied in each other, the soul that was old becomes new, it was dead and becomes alive; and the likeness of its nature is changed into the likeness of God (as it is given to created beings to behold the works of God spiritually), while it is absorbed into the love of all mankind, so that if it were possible it would prefer to perish itself if all mankind could thereby be saved, being like God whose life does not perish as that of mankind (1).

There is a noticeable similarity here with the passage from Macarius cited above concerning the divine fire associated with humility leading to universal charity. In fact, the first part of Macarius' statement concerning the soul (which was omitted by us earlier as also by Guillaumont) begins with the idea of metal being placed in fire, though in this case the idea of melting is developed more:

As iron or lead or gold or silver, being cast into the fire, are melted from the hardness that belongs to them by nature, and are changed into softness, and so long as they are in the fire their natural hardness continues to melt and be altered on account of the vigorous heat of the fire, in like manner also the soul that, having renounced the world, is possessed by the desire for God alone... (2).

This is how the same idea of iron and fire becoming united appears in John Saba (Sermo 26), as reproduced by Bar Hebraeus in his *Ethikon*:

Look at the fire that becomes one with the iron in the furnace. The iron alone is not to be recognized there, because it has assumed the likeness of the fire through their union. So you see not two images but one, no discrimination being possible, though the two substances remain separated. In the same way the children of God see themselves as the image of God; so they all become gods by the grace of their Creator (3).

(1) WENSINCK, *New Data*, 25.

(2) Cited by Margaret Smith in her section on Macarius, 62-65, from *Homily* IV, 4. Cf. *Homily* XVIII, 8 quoted above, as also IV, 14, in connection with the three signs of fire, humility, and charity.

(3) WENSINCK, *Dove*, 506.

5. – ORIGEN AND EVAGRIUS

The most characteristic teaching of Origen is the pre-existence of the soul, which appeared as the first of the fifteen Origenistic doctrines condemned in 553 at the Fifth Ecumenical Council. Henana of Adiabene was the most notable or notorious Syrian exponent of this belief, and when he introduced it into the Nestorian realm he was condemned for his wilfulness in 596 by the Catholicus Sabrisho. Associated with this doctrine is the question of what happens to the soul after death. We know that Joseph Hazzaya was found wanting by Timothy on these matters, and Guillaumont has already given a thorough analysis of the question in which he shows that the Origenistic view of the soul is inimical to Semitic and Hebraic thought and that Timothy was only reaffirming the ancient view of Aphraates in declaring that the soul is created with the body and that at death it enters a state of sleep (*hypnopsychia*), deprived of all sensibility until reunited with its body at the resurrection (1). There are, however, distinct discrepancies in the pronouncements of various Nestorian theologians, and this fact makes the question of "the sleep of the soul" a rather confused one (2).

It is interesting to find that John of Dalyatha has left us a treatise on the question, Sermo 12, which is a reply to questions of the brethren regarding what happens to the soul after it leaves the body since the opinions of the Fathers vary. It is surprising to find Assemani taking up a whole page to discuss the theological viewpoint of John Saba on this matter and coming up with the conclusion that John Saba is quite orthodox, from a Roman point of view: "nihil praeter Catholicam doctrinam affirmat" (I, 438f).

The Origenistic style of mystical theology was further developed by Evagrius Ponticus (3). That John Saba was acquainted

(1) See GUILLAUMONT, 10-12.

(2) G. KHOURI-SARKIS, *Le sommeil des âmes*, *L'Orient Syrien*, 3 (1958), 491-494.

(3) "Evagrius stands at the point of Christian history where eastern and western spirituality diverge", says OWEN CHADWICK, in his study of the mysticism and asceticism of the first Western Father on the line stemming from the mystic of Pontus: *John Cassian*, 2nd Edn (Cambridge 1968), 92. It is A. GUILLAUMONT who has given us a penetrating study of the impact of Evagrius on the monastic circles of the East: *Les "Kephalaia Gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les*

with the work of Evagrius is shown by the references he makes to him in the Epistles and *Chapters of Knowledge* sections, and a fully coherent picture of these influences can only emerge when all the unedited sections are available in a critically acceptable form.

Meanwhile we may note a few Evagrian features found in the Discourses, such as the idea elaborated by Evagrius that the soul is a mirror through which God reveals his essence to the mind, and also the various "theories" or contemplations. Evagrius names five of these: "The *first* is, as the Fathers say, the contemplation of the adorable Trinity; the *second* and the *third*, the contemplation of those that are incorporeal and of the bodies; the *fourth* and *fifth* the contemplation of the judgment and of the providence of God" (*Six Centuries of Kephalaia Gnostica*, I, 27). Sermo 17, "On Contemplation of the Holy Trinity" and Sermo 9, "On Prayer and on the Power of the Spiritual Beings", may be cited as places where the influence is most manifest. A saying typical of the esoteric utterances of Evagrius, but not yet identified certainly as such, is found in Sermo 17 and introduced as a saying of "one of the seers in the Spirit": "Christ is the mind of the rational creatures and also that of the Father, as he is the knowledge of the Father, and from him all the rational creatures receive knowledge".

The clearest manifestation of the influence of Evagrius is in the very form or *genre* of *Kephalaia Gnostica* employed by John Saba. How closely Evagrius has been followed in the arranging of these collected sentences (for it is possible that there are six groups of these) is a matter for investigation (1).

Grecs et chez les Syriens (Paris 1962). The *Kephalaia Gnostica* or "Chapters of Knowledge" are a large collection of mystical maxims. Guillaumont points out that this corpus circulated among the Syrians in two recensions: one version follows the Greek original faithfully and is thought by Guillaumont to be the work of Sergius of Rashain, who was also the translator of Dionysius the Areopagite; the other version had a much wider circulation and was accepted as the true Evagrius, but in fact it had been skilfully purged by some editor, whom Guillaumont thinks to have been Philoxenus of Mabbug. For his edition and French translation of this collection see *Les Six Centuries des "Kephalaia Gnostica" d'Evagre le Pontique, Patrologia Orientalis*, XXVIII, 1 (1958).

(1) But the question of the authorship of these collected sentences attributed to John Saba needs to be closely investigated also. In view

Finally, for convenience we include here a note on the concept of "freedom of speech" or "outspokenness" with God. This idea is found at many points in the Discourses that deal with the third stage, and Sermo 13 and Sermo 16 are both concerned with this phenomenon. The Greek term *parrēsia*, "boldness", was borrowed to express this idea, and as Wensinck pointed out it was used in the Syriac translation of Evagrius, who speaks of freedom of speech at the time of prayer (1).

6. – Dionysius and Hierotheos

There are a number of concepts found in John Saba's writings which may be labelled "Dionysian", since they are also present in the various Greek mystical books of Pseudo-Dionysius the Areopagite and the related Syriac Book of Holy Hierotheos (2).

For Dionysius the soul of man is potentially divine so that perfect union with God implies deification, as stated in this sentence from the *Ecclesiastical Hierarchy*:

"God deigned himself to come to us with outstretched arms... and by union with him to assimilate, like as by *fire*, things that have been made one, in proportion to their aptitude for deification" (3). With this should be compared the Saba passage concerning "iron in the fire" cited earlier, where it is added significantly that "they all become gods".

Also found in Dionysius and Hierotheos, as well as Evagrius, is the esoteric type of knowledge known as "unconsciousness",

---

of the confusion that existed as a result of such factors as the proscribing of John of Dalyatha and Joseph Hazzaya, and Jacobite borrowing of Nestorian books, this collection may have been erroneuosly included amongst the writings of "the spiritual old man (*saba*)".

(1) Wensinck, *Dove*, CIIf.

(2) The book pseudonymously attributed to Hierotheus, the imagined teacher of Dionysius the Areopagite, was actually written in Syriac by Stephen bar Sudailé (c. 500). See F. S. Marsh, *The book which is called the Book of the Holy Hierotheos* (London-Oxford 1927). It is an amalgam of Evagrianism and Dionysianism.

(3) Cited by Margaret Smith in her section on Pseudo-Dionysius, 79-83.

"ignorance", "non-knowledge", or "hyper-knowledge". This concept is associated with the idea of "pure prayer", which is described by Isaac of Nineveh thus:

> The mind has ascended here above prayer. And further, there is no longer prayer, but the gaze in ecstasy at unattainable things, which do not belong to the world of mortals, and peace with *no knowledge* of any earthly thing. This is the well-known *ignorance*, concerning which Evagrius says: Blessed is he who has reached during prayer *unconsciousness*, which is not to be surpassed (1).

It will be noticed that the Dionysian idea of the ascent of the mind is mentioned at the beginning of Isaac's statement. Other typically Dionysian concepts are "commingling" (Syriac *ḥultana*) and "the Cloud" (*'arpela*) or "thick darkness". This latter idea has its ultimate roots in the Sinaitic cloud in which Moses spoke face to face with God, but more immediately in the *gnophos* of the *Mystical Theology* of Dionysius: "The divine gloom is the inaccessible light in which God is said to dwell" (2). This phenomenon is mentioned by John Saba time and time again, and especially in Sermo 9, "On Prayer". Finally, we may observe that all these Dionysian ideas are present in this extract from Sermo 2a:

> When Grace descends on the solitary at the start it works unknown sensations, feelings, pleasures, gradually enriches his *mind* with pleasures, visitations, wondrous visions, and revelations, until he reclines in *the cloud of essential light*... Thereby it *ascends* and penetrates day by day, in proportion to its diligence and watchfulness from glory to glory through the Lord the Spirit, being changed into the likeness without likeness, in *union* and perfect *commingling* with God, and the sight and knowledge of his glory are more sublime than worlds, for they are seen and known by means of *withdrawal of sight and knowledge*.

(1) WENSINCK, *Isaac of Nineveh*, 173-175. See further his Introduction, XXXIX-XLI for a discussion of constant prayer, pure prayer, and spiritual prayer. Here is a sample from John Saba's *Sermo* 9 "On Prayer": "Constant prayer is not any impulse of the lips or multiplying of speech or composing of words, but is praise welling up in the heart constantly, everywhere and always, without cease, or that which is involuntarily effected in the heart by the Spirit... with the ineffable utterance of God's occult mysteries, and the sight of things hidden, and those blessings that eye has not seen, as the Seer has said".

(2) See WENSINCK, *Dove*, CIII-CV.

After F. C. Burkitt had worked his way laboriously through Isaac of Nineveh's treatises on such matters as these he felt constrained to declare: "He represents the complete abandonment of the world... And when we examine the reason for this renunciation it appears to be very little but selfishness based on superstition. There is very little in Isaac of the practical wisdom of St Benedict, or of the ardour of St Bernard, to say nothing of St Francis... The whole aim of the solitary's life seems to be a perpetual *crescendo* of self-induced emotion..." (1). The Discourses and Epistles of John Saba of Dalyatha are about to be introduced to Western Christendom (2). Will they receive the same castigation as the writings of Isaac of Nineveh or will they be compared favourably with those of St. Benedict, St Bernard, and St John of the Cross? (3)

Massey University
New Zealand

BRIAN E. COLLESS

(1) So BURKITT, in *Journal of Theological Studies*, 26 (1924-5), 81-86.

(2) In the series *Patrologia Orientalis*, as stated above. Actually two of the Saba Discourses have long been known in the West, having been included in a Latin version of a collection of writings by Isaac of Nineveh, published in Venice in 1506 and included in *PG* 86, entitled *Liber De Contemptu Mundi*. *Sermo* 8, a rule for novices, forms the final chapter (885f) and *Sermo* 20, "On flight from the world", is divided into two parts, making up chapters 28 and 29 (857-9).

(3) At least academic comparisons will be made, for it will be found that St Bernard and John Saba share the same delight in meditation on the life (*Sermo* 18) and Passion (*Sermo* 20) of Christ. Moreover the famous passage in Bernard's writings where the idea of "deification" is mentioned and illustrated with the figure of iron in the fire is paralleled in *Sermo* 26. We do not need to posit a direct link between these writers, for they each had their own sources of mystical ideas, but the coincidences are nevertheless striking. For St. Bernard's sources see E. GILSON, *The Mystical Theology of St. Bernard* (London 1940), 27.

Simeon of Suzdal's Account of the Council of Florence

The Story of the Council of Florence (*Povest*) composed by Simeon, a priest from Suzdal', is of little value as a piece of historical information, but weighty in its influence: it determined for centuries the outlook of Russians on the Union of Florence, because its later recension formed part of several Russian chronicles. The distinguishing qualities of this little pamphlet have been studied together with other works which were produced on the occasion of the "Eighth Council" (1). One aspect only, I believe, has not been sufficiently examined, viz. how far is Simeon's Ac-

(1) For comments on the literature called forth by the Council of Florence see: ANDREJ POPOV, *Istoriko-literaturnyj obzor drevne-russkikh polemičeskikh sočinenij protiv Latinjan, Moskva* 1875 (reprint London 1972); A. PAVLOV, *Kritičeskie opyty po istorii drevnejšej greko-russkoj polemiki protiv Latinjan,* SPb 1878; F. DELEKTORSKIJ, *Kritiko-bibliografičeskij obzor drevne-russkikh skazanij o Florentijskoj Unii,* ŽMNP, č. 300, 1895, ijul', 131-184; A. D. ŠČERBINA, *Literaturnaja istorija russkikh skazanij of Florentijskoj Unii,* in: *Letopis' istoriko-filologičeskogo obščestva pri Imp. Novorossijskom universitete,* X, Odessa 1912, 139-186; V. MALININ, *Starets Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija,* Kiev 1901; E. GOLUBINSKIJ, *Istorija russkoj tserkvi,* II-1, Moskva 1900; T. FROMMANN, *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kirchenvereinigung,* Halle 1872; ADOLF ZIEGLER, *Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche,* Würzburg 1938; HILDEGARD SCHAEDER, *Moskau das dritte Rom,* 2. Aufl., Darmstadt 1957; IHOR ŠEVČENKO, *Intellectual Repercussions of the Council of Florence,* in: *Church History,* XXIV (1955), 291-326; MICHAEL CHERNIAVSKY, *The Reception of the Council of Florence in Moscow, ibid.,* 347-359.

Volumes of the Roman edition of the *Concilium Florentinum* frequently used: *Epistolae Pontificiae,* ed. G. HOFMANN, pars I-III, Romae 1940-46; *Acta Camerae Apostolicae...* ed. G. HOFMANN, Romae 1950;

count credible and what spirit prompted and animated him in writing the pamphlet. Though an eyewitness, Simeon does not offer trustworthy evidence on the personalities of the Council and his presentation of theological discussions is a mere farce. He gives, however, an insight into the moods of the common people, servants and attendants, Russian and Greek alike. His writing is also of importance for learning the aftermath of the Council in Muscovy and for studying the beginnings of Muscovite ideology.

Three Recensions

A) Simeon of Suzdal' is certainly the author of the Account that begins (disregarding the title which may not be of the author): По благословенію святыхъ четырехъ митрополитовъ, and is referred to in this article as *Simeon A* (1).

Simeon, carrying out his resolution, or the task he was entrusted with, to describe what he "had seen and heard", started arranging his modest and confused scribbles during his leisure hours in Novgorod, in the late spring of 1440. The *Povest'*, however, was given its definite shape several years later. He writes that "at that time" (in the early forties) the Grand Prince was young (2). Hence several years must have elapsed between then and the composition of the Account. L. V. Čerepnin assigns the *Povest'* to 1447

Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini, ed. J. Gill, Pars I-II, Romae 1953; referred to as *Acta Graeca*; Andreas de Santacroce, *Acta Latina Conc. Florentini*, ed. G. Hofmann, Romae, 1955, referred to as *Acta Latina*; *Les Mémoires du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence*, ed. V. Laurent, Romae 1971; referred to as Syropoulos.

(1) Available in three editions: Metropolitan Makarij (Bulgakov) Bishop of Kharkov at that time, published the *Povest Simeona Suzdal'skogo o Florentijskom sobore, pisannaja ok. 1440 goda*, in: *Dukhovnyj Vestnik* I (1862), mart, Kharkov, section VII of the same periodical under the general title: *Materialy dlja istorii russkoj tserkvi s primečanijami preosvjaščennago Makarija*, 60-76. Another edition has been produced by A. Pavlov, *Opyty*, 198-210. Last and best edition in Malinin, *Starets Filofej, Priloženija*, 89-101.

(2) Malinin, *Starets Filofej, Pril.*, 99.

on the following grounds (1): It could not have been composed before 1446: Basil Basilevič dethroned, humiliated and taken captive by the Tartars, could not have been hailed by the sonorous epithets we read at the end of the Account. It could not have been written after 1448, because the election of the new metropolitan is not mentioned, though this would have served the purpose of the writing and would have silenced the partisans of the Union. But this *terminus post quem non*, cannot be sustained apodictically. The anti-canonical election of the Metropolitan was not a triumph to be necessarily mentioned or boasted of. To pass over in silence the arbitrary act of 1448 would serve the author's purpose better, because the critics would be thus less irritated and would be more easily compelled to remain silent (2).

Simeon A is an Apology for both Simeon's and the state's policy, though it is not a government-sponsored plea. It diverts attention cunningly. Simeon by loudly proclaiming his zeal for Orthodoxy tried to cover his personal sins. The government welcomed the writing, as it contributed to the campaign developed by the ruling circles in the late forties and early fifties to exonerate themselves from the accusation of having disregarded the *starina* (old custom) in ecclesiastical matters (3).

B) The incipit of the second recension, or *Simeon B* reads: Въ царство греческаго царя Івана Калуяна Палеолога. It has been edited twice (4).

Simeon B, at variance with *Simeon A*, begins by describing the political and ecclesiastical background of the Union: the poor state of the Greek Empire and the advances made by Western Christianity. This wide and genetic view of events was strange to Simeon's talent and thinking, hence the whole recension, or at

(1) *K voprosu o russkikh istočnikakh po istorii Florentijskoj Unii*, in: *Srednie veka*, 25 (1964), Moskva, 176-187 (178-179).

(2) At least two critics are known by name: Pafnutij Borovskij, teacher of Josif Volokolamskij and boyarin Vasilij Kutuz. Cf. Golubinskij, *Istorija Tserkvi*, II-1, 490.

(3) Similar justification pieces of the early fifties are the letters to the Emperor and Patriarch of Constantinople, which were, however, never sent: *Sofijskaja* 2 (PSRL VI, 162-167); RIB, VI, 525-536. Cf. A. Ziegler, *Die Union*, 102-108.

(4) A. Popov, *Obzor*, 344-359; Malinin, *Starets Filofej*, *Pril.*, 102-114.

least the introductory section, should be ascribed to another author. Moreover, Simeon, would have hardly written the words we read in the end of the introductory part: that Isidore was a Latin by birth and that he went in the company of Abraham and others from Moscow to Constantinople. It is true that Simeon's I-form is retained throughout the pamphlet; but this alone does not prove his authorship. New pieces of information are added to the Account, while some episodes related to the priest of Suzdal' are dropped. The composer of *Simeon B* must have been assisted either by Simeon or by some other eyewitness of the Council, if he himself did not take part in it.

To *Simeon B* is clumsily attached a narration on the sufferings Mark Eugenicus and his partisans endured. The narrative of their trials is sometimes amplified by tasteless and extravagant stories (1).

Simeon B must have been composed before 1453; the introduction describes in elegiac tone the decline of Greek power owing to the invasion of barbarians and devastations from the Turks: "many cities and villages became depopulated". The context would have required mentioning the fall of the Imperial City, if the catastrophy had already taken place.

C) The third recension, or *Simeon C*, begins in most texts with the words: В лѣто 6945 пріиде изъ Царягряда на Москву митрополитъ Ісидоръ. It is the most controversial recension, the most anti-Latin, and extremely slanderous against Isidore. It was produced under the auspices of the government — the name of Simeon is never mentioned — while two official documents are inserted in it. It occurs separately in numerous mss. (2) and forms a part of several chronicles: *Moskovskij letopisnyj Svod*, *Voskresenskaja*, *Simeonovskaja*, *Joasafovskaja* and slightly abridged in text, though enlarged by other documents, *Sofijskaja 2* and *L'vovskaja* (3).

(1) Cf. Pavlov, *Opyty*, 104-105.

(2) Published by N. I. Novikov, *Drevnjaja rossijskaja vivliofika*, 2nd ed., VI, Moskva 1788, 48-70; Malinin, *Starets Filofej, Pril.*, 115-127.

(3) PSRL, XXV, 253-261; PSRL, VIII, 100-109; PSRL, XVIII, 176-188; *Ioasafovskaja letopis'*, ed. A. Zimin, Moskva 1957, 17-28; PSRL, VI, 151-163; PSRL, XX, 241-256. In the *Joasafovskaja* at the beginning of Mark's speech is placed a passage that has nothing in common with the discussions of Florence; it starts with the words, *Izloženie very* and is

The same Chronicle Account (*letopis'naja povest'*) embellished by some florid phrases and quotations from the Scriptures makes up the first part of an important literary work which was composed in 1460-61 and is known under the title Слово избрано отъ святых писанiи еже на Латынiю. (Treatise against the Latins) (1). There is a long-standing controversy whether the *Slovo na Latynju* (first part) is an amplification of the pre-existent Chronicle Account, or whether *Slovo na Latynju* had been written and then abridged, purged of scriptural quotations and thus inserted into the chronicles. There are weighty reasons to favour the last opinion, which has been proposed already by Pavlov (2). However the authority of Malinin, who insisted on the chronological priority of the separate *Povest*, caused it to be abandoned (3). So the abridging process in the *Slovo na Latynju* occurred in two stages: The first stage is represented by *Moskovskij letopisnyj Svod* and related chronicles, the further step, by way of more sober reporting is represented by *Sofijskaja 2* and *L'vovskaja*. But finding a well substantiated answer to this intricate problem must be reserved for another occasion.

SIMEON A

The author, after having asked a blessing from the four anti-unionist Metropolitans, plunges immediately into the affairs of Ferrara. He arrived there as the spiritual father of Isidore's suite in mid-August 1438 (4). He names the participants in the

---

composed in a smooth and gentle style unlike the harangue of Mark. The same insertion is in the Nikonovskaja which reproduces *Simeon C*, though more freely, more officially and with more rhetoric. Approximately the same pattern is followed by the *Tsarstvennoj Letopisets* (SPb 1772), 199-243; the narration is poorly divided and frequently interrupted by other notices.

(1) POPOV, *Obzor*, 360-395; Other mss: No 204, foll. 315-350 *Rumj. muzej*; No 1323, foll. 325-335, *Sofijskoe sobr.*

(2) *Opyty*, 99-100, Note 2.

(3) Pavlov's opinion is also preferred by JA. S. LUR'E, *Ideologičeskaja bor'ba v russkoj publitsistike kontsa XV – načala XVI veka*, M.-L. 1960, 370.

(4) Throughout the article I follow the text produced by MALININ, *Starets Filofej, Pril.*, 89-101.

assembly he met at Ferrara, beginning with the chief parsonalities, then the Metropolitans, the envoys of the princes and national groups. The reason the author alleges for the choice of the metropolitans of Ephesus, Nicaea, and Kiev to act as procurators of the Patriarchs of Alexandria, Jerusalem and Antioch, is interesting: Mark of Ephesus, because in that city the faith had been planted by St. John the Divine; Bessarion of Nicaea, as this city has been the seat of the first ecumenical Council; and Isidore of Kiev, "because in Rus' there happens to be a forceful and most glorious Christianity" (1). The speech of Mark Eugenicus at the fourth (actually the third) session gave Simeon an opportunity to descend into the arena of theology, with great zeal, not balanced, however, by competence. The Latins, unable to resist the prophetic power of Mark, in shame hastily withdrew. Simeon unable to grasp the meaning of the commotion in the hall, asked for an explanation from a Metropolitan he names Dorotheus. He concludes his notes on that eventful day self-complacently: "I have put down everything that very hour" (2). There follows a heated discussion between Mark and the Emperor.

Mark violently opposed the attempt of the Latins to bribe some Greeks who were vacillating in faith, though the power of gold had already made havoc among them and they had consented to leaving Ferrara for Florence.

Latins and Greeks commenced their fateful sessions in Florence on March 1st, with no plausible results (3). God revealed unmistakingly which side incurred His displeasure: John of Montenero O. P., a Latin philosopher, died suddenly and the Emperor was stricken by sickness. Particular meetings of the Greeks as well as general sessions were held from March 17th till July 6th, with Mark joining them in discussions, though his resistance remained unbroken. The Pope tried his last resort, to win Mark by gold. The Metropolitan refused indignantly the offer and the papal messenger, abbot Ambrose Traversari, general of the Camaldolese, died within 40 days according to Mark's prediction (4).

(1) Malinin, *ibid.*, 90-91.

(2) *Ibid.*, 92.

(3) *Ibid.*, 95, As a matter of fact, the first session in Florence took place on Febr. 26, the second on March 2.

(4) Malinin, *Starets Filofej, Pril.*, 96.

There arrived the dark day, July 6th, 1439. Simeon got irritated by the haughty behaviour of the Latin prelates, by ostentatious attire at the papal Mass, by demoniac Italian singing and music, by the signing of the Union decree, by the signs of reverence which the Emperor and all the prelates gave to Eugenius. From all parts the purity of his faith was menaced.

Isidore's company left for Venice on September 6 and reached the city of lagoons on September 14. But the pop of Suzdal' could not endure the dark deeds of Isidore, a Latin hireling and the took to flight, on December 9th, 1439, joining himself to Thomas, envoy of Tver'. He arrived in Novgorod safely on Wednesday of Passion Week, March 23 that year, 1440 (1), enjoying the hospitality of Archbishop Euthymius. Simeon accepted the invitation of Jurij Semenovič Lugvenev, *namestnik* of Smolensk, but was unable to instil his idea of the Council into the *namestnik's* mind. Shortly afterwards a group of monks from Isidore's suite reached Smolensk. Simeon was seized, imprisoned and spent all the winter in fetters.

In early 1441 Isidore, papal legate, was returning to Moscow via Smolensk. He is said to have promised Eugenius to bring the Russian Church under the Pope's power. His evil plans were, however, unveiled and thwarted by Basil Basilevič, Grand Prince of Moscow. On the last two pages of his pamphlet Simeon showers praises, an Acathystus-like series of acclamations, on Basil (2).

Author

Only two sources, modest in size, throw light on the rather enigmatic figure of Simeon of Suzdal': The first is his Account of the Council of Florence — *Simeon A* and possibly a part of *Simeon B*. The second source is of hagiographical character, entitled in most mss.: О презвитерѣ и о муже бывшихъ въ латынъскихъ странахъ, containing a narrative of a miracle of St. Sergius whose beneficiaries were Simeon and his companion on their way

(1) *Ibid.*, 97.

(2) The Acathistus consists of 24 stanzas; here are meant those strophes that follow upon the kontakia; they contain a series of eulogies, each of which begins with the word 'Hail'.

from Venice to Muscovy. It was first published by A. Popov (1). The same Tale has also been edited by N. S. Tikhonravov from a better manuscript, with two other recensions of the same (2).

Simeon narrated the adventures he had experienced in foreign countries to the monks of Holy Trinity monastery and this Tale has been inserted into the Life and Miracles of St. Sergius, and into its later recensions. V. Jablonskij designates these by the letter *E* and he assigns the composition of this Tale to the period after 1459 (3). On their return to Rus' the travellers passed through a wild country with high mountains. A narrow road took them to a towering castle, "Nastrantos beyond the Danube", that was occupied by "wicked men, robbers and moreover enemies of Christians" (4). In their great distress Simeon was consoled by an apparition of St. Sergius; the Saint promised the travellers his protection and revealed that Simeon one day would be brought against his will to the Holy Trinity. Both travellers could pass near the castle without coming to any harm.

The Tale contains some inconsistencies and puzzles:

a) Why did the story come to Simeon's mind only after a long lapse of time? Why did he not mention the event in his Account of the Council, when he was describing his journey to Novgorod? It would have tallied perfectly with the purpose of his writing.

b) It is amazing that St. Sergius voices only Simeon's ideas with Simeon's vocabulary.

c) It is suspicious why Simeon tries to keep secret the place where he stayed after his arrival in Rus' from Venice. He says evasively: "The priest was lingering about in some place".

(1) *Obzor*, 340-344; here the title reads *o mužekh* incorrectly, instead of *o muže*.

(2) Reprinted unter the title: *Die Legenden des heiligen Sergij von Radonež*, Nachdruck der Ausgabe von TICHONRAVOV, Mit einer Einleitung und einer Inhaltsübersicht von Ludolf MÜLLER, München 1967 (= *Slavische Propyläen*, Band 17), 11, 111-116, 116-123, 123-130.

(3) V. JABLONSKIJ, *Pakhomij Serb i i ego agiografičeskie pisanija*, SPb 1908, 62.

(4) TICHONRAVOV's edition, 118.

d) It is transparent that Simeon by retelling the prophecy about his compulsory stay at the Holy Trinity wants to conceal the fact that he had been placed under the supervision of igumen Zinovij.

e) Simeon specifies that he was traversing a country inhabited by people whose tongue he did not understand (*inojazyčnaja strana*). But the country beyond the Danube that he was passing through could only be a region of what is today Czechoslovakia, so he could have made himself understood. He conversed freely in the dangerous place near the castle with an obliging woman named Algina (or Anginja, Aaginja); she was, however, "Christian by birth" — whatever that means — and as a little girl had been brought to that country.

f) Apart from any opinion on the veracity of the miracle, the localization of the robber castle defies identification. The usual route from Venice to Poland and Rus' run through Udine, Villach, Bruck a.d.M., Semmering, Wien, Olomouc, Těšín, Kraków (1). But after crossing the Danube there are no mountains on this route and only the passage through the Moravian Gate with the cities of Nový Jičín and Hranice were guarded by some castles. There was another way going by Gorizia, Ljubljana, Maribor and along the north shore of Balaton Lake to Budapest, and from there to Kraków via Košice close to the castle of Stará Ľubovňa. More conformable to the description seems to be the way along the valley of the Váh or Nitra up to the Orava valley in Western Slovakia. This route is beset with many castles and the landscape is wild with high mountains. On the basis of some external similarities one can tentatively identify castle Nastrantos or Strantos (2) with Strečno in the Váh valley on the way to Poland. The journey through the gate of the two frightened pil-

(1) This was the road taken by travellers from Moscow to Rome as is indicated in a manuscript from the first part of the 17th century. Cf. *Vremennik Imp. Mosk. Obščestva istorii i drevnostej rossijskikh,* 15 (1852), last page (47-48) of the volume; it was published by I. D. BELJAEV.

(2) The ending *-os* is added to both proper names to make them appear exotic. Capricious is the usage of 'kozmikos' for 'layman'; the term 'kozmikos' was not unknown in old Russian literature, but in the 15th century in a tale it sounds affected.

grims is described vividly, so that one cannot withstand the impression that there is here a real experience. We may imagine the two wayfarers treading the rough road; the guards seeing two ragged men opened the toll-gate with no hesitation and let them go in peace. The faint-hearted Simeon regarded it as a miracle. Strečno, among other castles, was one of those where tolls were taken from merchants going to Poland.

g) The last but not the least difficulty is the crossing of mountain passes in winter. It was the month of January when Simeon and his companion travelled along the rough roads which were frequently made impassable by snow.

The established historiography described Simeon as a monk of a monastery of Suzdal', but a closer examination of the data does not confirm this assumption.

Simeon A does not imply the author's monastic status. He defines himself at the beginning of his writing as "pop of Suzdal'", and spiritual father of the Metropolitan's party; this function could have been entrusted either to a monk or to a priest of the white (parochial) clergy (1).

Almost all mss. of *Simeon B* are given the title: "Account of Simeon, hieromonk of Suzdal' . . ." and the introduction concludes: "Also I, monk Simeon was there recording disputations between bishops and the Pope". But the titles do not always originate from the authors, and the introduction, as has been remarked above, does not come from Simeon's pen.

Already Golubinskij felt surprised at seeing in the illuminated ms. (*litsevoe žitie*) of the Life of St. Sergius that Simeon of Suzdal' was depicted in the garb of a simple priest, not of a monk (2). Moreover, in the above mentioned miracle of St. Sergius Simeon is called in all three recensions exclusively presbyter, and never monk.

(1) Cf. S. Smirnov, *Drevne–russkij dukhovnik*, Moskva 1914, 39.

(2) Golubinskij, *Istorija Tserkvi*, II-2, 201. The *litsevoe žitie* was published under the title: *Žitie prepodobnago i bogonosnago Otsa našego Sergija Radonežskago i vseja Rossii čudotvortsa*, v litografii Svjato-Troitskija Lavry 1853. It was not accessible to me.

In addition, had Simeon been a monk, he would have to have been brought back to his own monastery in Suzdal', as would have been required by the law of *stabilitas loci*, though this rule was never rigidly observed.

We have to conclude that Simeon of Suzdal' was not a monk, though he might have attempted on a particular occasion to pass for a monk.

Somebody challenging this opinion may object: Perhaps Simeon was a monk of Suzdal' but he was divested of his monastic status by way of punishment and sent to the Holy Trinity as a simple priest. Such a disciplinary measure was highly improbable, being at variance with Eastern canonical and ascetical principles. Every monk becomes monk for ever; an expulsion was never considered a fitting punishment for a crime. Grievous misdemeanour was to be expiated always within the monastic walls. So the Nomokanon (*Zakonopravil'nik*) lays down harsh measures for serious offences, but never expulsion from the monastery (1). On the contrary to unfrock a monk was considered a grievous sin (2).

Simeon is an enigma in many ways. He had to suffer a lot but it is not easy to puzzle out the real cause of his distress. His relations with Isidore were strained in Florence and much more in Venice: he had been reprimanded by his Metropolitan several times. In spite of this, he did not enter Moscow adorned with a martyr's crown. On the contrary, he was confined to the Holy Trinity.

He would like to make us believe that the cause of his sufferings was his faithfulness to the Orthodox faith of old which admirably enlightened Rus' in his time thanks to the wisdom of the most Christian Grand Prince Basil Basilevič.

Most commentators accept Simeon's argumentation implying that he suffered for the faith after his return to Muscovy, though they say that he had dallied with the unionist faith, the faith of a collaborator with the Latins, who had to pay dearly for his weak-

(1) Cf. A. Pavlov, *Nomokanon pri bol'šem Trebnike*, izd. 2-e, Moskva 1897, par. 78, 109, 110 in particular.

(2) *'Ašče kto čern'tsa rostrižet* is condemned: Smirnov, *op. cit.*, *Materialy*, 46, No 33, also 304e. The term *rasstriga* (unfrocked) was more popular than canonical. It came into use commonly with Griška Otrep'ev.

ness in Florence. He was not, they say, a staunch Orthodox after all [1].

This opinion cannot be sustained. There is not the slightest motive to believe that Simeon harboured any sympathy with the West or the Union; there are weighty reasons for the contrary. Furthermore, we have no reason to believe that a screening test had been applied to those returning from Florence. True, they had to conform themselves to the religious policy of the Grand Prince. Abraham signed the Union decree, but being pliant and docile, he never had to face any consequences for his weakness in Florence. He became a man of confidence of Basil Basilevič. Abraham and djak Basil, nicknamed Karl, were leading accusers at the *conciliabulum* of Moscow that deposed Isidore [2].

The episode that took place at Smolensk in late summer 1440, is revealing. Jurij Semenovič Lingven, grandson of Olgerd, *namestnik* of Smolensk, an Orthodox, invited Simeon to come to Smolensk, promising him protection [3]. In the first days of September 1440 there reached Smolensk a group of Isidore's party coming from Vil'na, as is described in the *Khoženie*. The caravan — Simeon speaks of Greek monks but the majority of the company was made up of Muscovites—spied him, seized, and imprisoned him, a procedure that has nothing to do with the acceptance of the Union by either Simeon or his captors. And while the group was heading for Moscow Simeon remained in fetters in Smolensk, and Jurij Semenovič did not move a finger to set him free. Simeon continued to be imprisoned even when Casimir took the city in autumn the same year and the *mamestnik* left for Moscow [4]. Simeon writes

(1) DELEKTORSKIJ, *Obzor*, ŽMNP, 1895, ijul', 143; ŠEVČENKO, *Repercussions, Church History*, XXIV (1955), 320, Note 105; CHERNIAVSKY, *The Reception, ibid.* 350.

(2) The djak Karl was of German or Scandinavian origin and served in Isidore's suite probably as interpreter. See also *Ermolinskaja let.* (PSRL, XXIII, 150). For the *conciliabulum* see Iona's letter to Misail, Bishop of Smolensk (RIB, VI, 534) and Basil's letter to Constantinople (*ibid.*, 661).

(3) Did Archbishop Euthymius perhaps try to get rid of Simeon? And why? Was it made so hot for Simeon in Novgorod that he moved farther west? What interest had Jurij Semenovič, very insecure in Smolensk, that he acted as host to a pop of Sudzal'?

(4) HORST JABLONOWSKI, *Westrussland zwischen Wilna und Moskau*, Leiden 1955, 108.

that he remained in fetters all the winter. His fate changed for the better when Isidore was passing through Smolensk in spring 1441 and took him to Moscow.

To clear up this and other mysterious episodes, let us adopt a provisional supposition of an economic character. The papal treasury used to release the assigned amount of money not to single persons, but to representatives of different groups. Let us assume that Simeon was charged with distributing money to the lower clergy and attendants of Isidore's party (1) and that he belonged to the category of the unjust steward who did not forget his own advantage. We are dealing with an hypotheseis which solves, however, several puzzles, such as:

a) Simeon was all the time at loggerheads with the Metropolitan and with other members of the party.

b) He separated from the main group in Venice without any concern about finances, so he must have been in possession of the necessary travel money. Only thus could he easily take farewell of Thomas of Tver' and continue the journey with one companion only.

c) He preferred to stay far from Moscow and Suzdal' so as not to meet his former companions who could easily turn accusers. People do not pardon easily for having been robbed.

d) The episode of Smolensk and what followed in Muscovy remains inexplicable without this assumption.

e) It is Simeon's basic thesis that greed for money accounted for Greek apostasy. Was not the cupidity of the Greeks worked up as an accusation to mask his own greater cupidity? Simeon was a master in diversionary tactics.

"With the Blessing of the Four Holy Metropolitans"

The old monastic custom, practised already in the time of Pachomius and codified by the writings of St. Basil and St. Theodore the Studite, of asking the superior's blessing before setting to

(1) This was not incompatible with his main function of spiritual father of the same group. Cf. Smirnov, *op. cit.*, 97, 99.

any work, became common even outside monastic circles. Its formula varied, though it was usually expressed by the words "Bless, father". We find it in innumerable manuscripts.

Simeon names the four Greek Metropolitans who are said to have bestowed on his work their blessing, thus giving him permission to write it. All four prelates were hostile to the Union, though in different degrees. We do not know what criterion Simeon applied in uniting these four columns of Orthodoxy in one group.

Mark Eugenicus on two different occasions — if Simeon is to be believed — conferred his blessing upon the valiant *confessor fidei* from Northern Russia who in his turn considered himself a Mark on a small scale, a minor prophet beside the gigantic figure of the Metropolitan of Ephesus.

The second was the Metropolitan of Georgia, named Gregory in the Account, while Isidore's Journey calls him John and Greek and Latin sources are silent about his name. His anti-unionist attitude is well attested (1).

The third Metropolitan was Sophronios of Anchialos, of the once flourishing Greek colony on the Black Sea (2). In *Simeon C* he is described as a fugitive from Florence, before the ceremony of signing took place. In actual fact he was present at the papal Mass on July 6th, though without solemn dress, if we are to believe Syropoulos (3).

The fourth Metropolitan, Isaias of Stauropolis in Asia Minor, left Florence before the signing of the Union decree took place. Nobody seemed to be much preoccupied by his flight, because both friends and foes regarded him as having a poor head. The Greeks on their journey home found him waiting in Venice (4).

Simeon claims to have received a special blessing from another Greek prelate, whom he calls Dorotheus (5), "whose see was dis-

(1) *Simeon C* notes that he fled to Venice with the intention of returning to his Emperor. Syropoulos makes the scene less dramatic, almost comic. The fugitive had been found sick in Modena and with the help of his friend, the Bishop of Tirnovo, he reached Venice and returned with the rest of the Greeks (SYROPOULOS 462).

(2) In Bulgaria, after 1934 called Pomorie, a famous summer resort.

(3) SYROPOULOS, 498.

(4) SYROPOULOS, 494, 495, note 2.

(5) He is called, in *Simeon A*, Dorufefi, Dorofeos, Dorofejas; in *Simeon B*, Dorofej; in Simeon C the episode is omitted.

tant three days' journey from Jerusalem" (1). The blessing was bestowed on him that memorable day of October 16th, when after the solemn speech of Mark the Latins felt so humbled that they hurriedly withdrew from the assembly. *Simeon B* comments: "The Pope and all his bookmen run out, carrying away all their books" (2). The Russian priest, not having grasped the reason for the commotion, confidently approached Dorotheus asking for information. The Metropolitan solemnly replied: "Simeon, spiritual father from Rus' (*dukhovniče Rusios*) should you understand what honorable and holy Mark of Ephesus told the Pope and all the Latins, you also like me, would start weeping for joy". And he added other praises of Mark, placing him on a level with the greatest teachers of Christianity. Simeon was given a blessing from the same prelate and he put down into his notes everything "at that very hour".

There are some obscure points in the episode:

a) No source mentions that the Latins left the assembly during the speech of Mark. All participants, Greeks and Latins left the hall late at night at nine o'clock (3).

b) No Metropolitan was present from the territory of the patriarchate of Jerusalem. A metropolitan see that is three days' journey distant from Jerusalem and probably had an occupant at that time was the city of Gaza (4).

The scene offers a contribution to the question whether or not Simeon had a passable knowledge of Greek. The answer should be negative, despite the optimistic view of some Russian scholars. In *Simeon A* we find Greek endings to proper names such as Euge-

(1) Russian accounts of pilgrimages to the Holy Land indicate that Gaza, an old metropolitan see, was three days' journey distant from Jerusalem. Cf. *Khoženie* of arkhimandrite Agrafen', undertaken circa 1370, *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik*, t. XVI, vyp. 3, SPb 1896, 2. In *Simeon B* Dorotheus is said to be Metropolitan of Jerusalem.

(2) The last phrase might allude to the exhibition of a Latin codex by Cardinal Cesarini and the animated discussion it caused. Cf. J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1959, 148.

(3) Assureximus cuncti hora iam vigesima prima. *Acta Latina*, 45.

(4) Some editions of *Simeon C* mention among the Bishops Sophronios of Gaza, but the last word is an alteration of Anchialos, due to copyists and editors.

nios, Sophronios, Grigorios etc. added for no purpose but ostentation. In the same category should be reckoned the spelling 'Rusios' in the answer of Dorotheus. In Greek sources related to the Council of Florence the name of Russia and Russians is always written with omega, never with the 'u' referring to the red complexion that was rare and limited to certain areas (1). Moreover, 'Rusios' is placed in the nominative, although the context requires the vocative — 'Rusie' 'Ροὐσιε). The colloquy itself and the fact that Simeon alone was unable to interpret the commotion he saw, evidence that he was ignorant of Greek.

If a dialogue between the Metropolitan and Simeon took place at all, it could have been only in Slavic. I. Ševčenko is inclined to believe that the Metropolitan in question was Dositheus (!) of Drama, a city of Macedonia, where the knowledge of Slavic was useful (2). This opinion is acceptable. There is one characteristic common to both Simeon's interlocutor and to the Bishop of Drama: a certain touch of simple-mindedness. The first is depicted sitting in the half-empty hall "weeping and rejoicing at the same time", the other reasoning that he would be ready to approve the *Filioque* "on condition that the mystery of the Holy Trinity be preserved unblemished" (3).

Participants in the Council

Isidore's party entered Ferrara in mid-August and found there the "Greek Emperor Kalojan (4), patriarch Joseph, 20 Metropolitans, the ecumenical Council and many Greeks". The Muscovites met also four envoys of princes: Theodore of Iberia (5), an envoy

(1) Cf. Alexandre V. Soloviev, *Le nom Byzantin de la Russie*, The Hague 1957, 12.

(2) *Repercussions*, 321, Note 113.

(3) Syropoulos, 452.

(4) There is no reason to call John Palaeologus 'Kalojan'. Historiography gives this epithet to Bulgarian tsar Joannitsa (1197-1207) and to Byzantine Emperor John II Comnenus Kalojoannes (1118-1143). Have we to deal with another nickname or with a figment of Simeon's imagination?

(5) In the letter of Cardinal Francesco Condulmer he is called John. Cf. *Acta Camerae*, 42.

from Trapezunt called John (1), an envoy from Moldovlachia named Nikolaj or Mikula, and "the envoy of the Grand Prince of Muscovy, Basil Basilevič, Thomas" a statement that has stirred up much controversy among commentators. It is, however, beyond doubt that Thomas was envoy of Boris Alexandrovič of Tver'.

The well informed and truthful author of the *Khoženie* speaks several times of Thomas, envoy from Tver'. There is also the testimony of "*Inoka Fomy pokhvalnoe slovo*" (2) that cannot be disregarded. Western sources do not solve the problem, for the safeconduct of Eugenius IV was issued to the "noble man Thomas, Russian envoy" (3). Syropoulos attests that at the handwashing ceremony of the papal Mass "the envoy of the Russians" assisted (4). The Tale "On the priest and man" also contains a weighty testimony. All three recensions state that Simeon came to an arrangement "with the envoy of Tver' named Thomas" (5).

In the course of the narration we are informed about the presence of the Emperor's brother Demetrius Palaeologus. He is never called by his name, but indicated simply by the term 'despot'. It is surprising, however, that this common word *despotes* that was to be heard among the participants of the Council frequently (6) and must have been know to Simeon already from Muscovy (7), rarely gets a correct spelling: in different mss. it is spelled more often 'diospot' and 'deospot' than despot.

In *Simeon B* the Emperor's brother is called Disopor, less frequently Dioskor. This should be considered a proper name, or

(1) In SYROPOULOS 460, he is named Makrodoukas.

(2) Ed. N. P. LIKHAČEV, *Pamjatniki drevnej pis'mennosti i iskustva*, SPb 1908.

(3) Cf. N. KARAMZIN, *Istorija gosudarstva Rossijskago*, II, SPb 1842, Notes to vol. V, ch. 3, col. 125.

(4) SYROPOULOS, 500.

(5) TIKHONRAVOV's edition, 111, 118, 124. It is symptomatic of the attitude of Moscow towards Tver' that the half-official *Simeon B* comments drily: "There was leaving Venice an envoy, named Thomas", with no other indication. The official *Simeon C* does not mention Thomas at all.

(6) The title 'Despotes' was used of the Emperor, Bishops and other prominent men.

(7) Cf. e.g. the use of the Polychronion at Pontifical Mass. It is sung today, as it was in those times, exclusively in Greek: Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα.

better a nickname. The Greeks were fond of bestowing such names on each other. If Demetrius' nickname was Dioskoros, it could be related either to Dioscorus, patriarch of Alexandria, who presided in 449 over the *Latrocinium Ephesinum*, or to the Dioskori of Greek mythology, two brothers, or twins who enjoyed honour equal to the gods.

The list of the nations that attended the Council is given in *Simeon A* twice: first, when the author enumerates the people he met in Ferrara, secondly when he names all those who could not suffer the straightforward speech of Mark (October 16th) and hurried towards the exit of the hall.

The first list contains: *Frjazove* (Italians), *Alamani* (Southern Germans), *Katajane, Frantsjuzove* (French), *Mamerijane, Medelejane, Nemtsy* (Northern Germans), *mnogo pomorskago jazyka latinskago* (many Latins from the sea-coast region). After Mark's speech among the hurried retreatants are also named three nations of Central Europe, Hungarians, Czechs and Poles (*i Jugrom, i Čekhom i Ljakhom*), that are frequently quoted together in Russian chronicles, not rarely in the same order as here (1).

Katajane (in some codices of *Simeon B* also *Iatajane*, in *Simeon C* also *Kalatiny*) could, if one used a good bit of imagination, be identified with Catalans, who were well known in the East at that time.

Mamerjane is a product of Simeon's fancy. Even so, we may ask what proper name could have suggested to him this particular vocable. In the *Povest vremennykh let* 'Mar'mar'ja' is mentioned, i.e. Marmarica between Cyrenaica and Egypt as well as 'Merjane',

(1) No prelates from Central Europe attended the Council of Ferrara-Florence, though the Council had repercussions on their religious history. Thus the Czechs had obtained from Basel the *compactata*, the success of Eugenius' Council made their privilege of the chalice less secure. Cf. M. PAULOVÁ, *L'Empire Byzantin et les Tchèques avant la chute de Constantinople*, in *Byzantinoslavica*, XIV (1953), 158-225, (168).

Among the signatories of the Union decree appears also a certain Bishop Andrew, whose see is, however, illegible. Some scholars interpreted it: Posnanensis. So A. MERCATI, *Il decreto d'unione del 6 luglio 1439 nell'Archivio Segreto Vaticano*, OCP, XI (1945), 5-44, (44). But the Itinerary of Andrew Bniński, Bishop of Poznan excludes his presence in Florence. Cf. JÓZEF NOWACKI, *Posnaniensis Episcopus na akcie Unii Florenckiej*, in *Oriens* 7 (1939), Warszawa, 112-113.

i.e. Merians, a pagan tribe in the territory of Great Rostov. Also the Marmara Sea, connected with the Black Sea through the Bosphorus could be considered. None of these, however, indicates a Latin country.

Medelejane (in *Simeon B* also *Midilejane, Medeleane*) can be identified with Milanese, though the biblical term of an Arab tribe, Madian – *Madimljane, Madiatane, Madiamljane, Madinane,* could have contributed to the working out of the vocable.

In *Simeon B* the number of nations is enlarged by *Indijane* and *Rimljane,* both names well established in the old Russian translations from Greek. The name of the Hungarians is dropped and, strangely enough, among those who hurriedly disappeared in the exit after Mark's speech figure also some Greeks.

In *Simeon C* there are two newcomers, not mentioned in the former recensions: *Berebeane* and *Kofejane. Berebeane* is a fictitious name and defies any plausible identification (1). *Kofeane* could be understood as inhabitants of Kaffa (Feodosija, seaport of Crimea), or better as Genoese who held control of Kaffa at that time. It should be noted, however, that the ordinary form for inhabitants of Kaffa is 'Kaffintsy' and that the suffix *–enin*, plur. *–ene*, denoting association with a locality or a membership of a class or nation, is used lavishly in the Account, probably to give a certain savour of solemnity and antiquity.

The authors of all three recensions enjoyed seeing passing before them one nation after another, an analogy to the long series of Japhet's descendants that they had read in the Russian Primary Chronicle (2). They could relish something of Adam's sovereignty, when he was giving names to each living creature (Gen. 2,19). Simeon and his continuators lacked neither the gift of invention nor audacity.

Simeon's theology

Simeon's theology is simple and its tenets are exposed in the passage in which he tried to reproduce Mark's speech of October

(1) G. Stökl, *Das Bild des Abendlandes in den altrussischen Chroniken,* Köln 1965, 19, is inclined to see in 'Berebeane' an existing nation, possibly people from Britain.

(2) *Povest vremennykh let* (ed. D. S. Likhačev), I, M.-L. 1950, 10.

16th. Mark made short commentaries on several excerpts from the ecumenical Councils (1). It is, however, very difficult, to recognize Mark's speech in the material presented by Simeon's sketch. The only common link between both is the principle condemning any addition: "nothing can be either added or taken away". The Fathers were examining the addition of "another faith" to the Creed (2), while Simeon was rejecting any addition of a Council to the sacred number of seven.

Simeon's "shield of faith" was ready-made in Muscovy and it was not affected by theological discussions in Ferrara-Florence. It is based on two principles:

a) There are seven and only seven ecumenical Councils, and whatever goes beyond that comes from evil.

b) The second theological principle is rooted in the pride of the poor, ignorant and isolated. It is couched in tedious sentences such as: The Pope commemorates himself at the beginning of the prayer and does not commemorate the Orthodox; he calls the Council his own and rejects the other seven Councils; he does not reckon the Eastern patriarchs among his brethren. Latins do not commemorate the Orthodox at the services; they neglect to commemorate even the Emperor himself. Latins promised the restoration of the original Christian unity, but actually they are not Christians at all. These phrases might have been heard among the lower clergy and Greek lay-people in Florence, but many of them reflect the later situation in Muscovy. They express the aversion of many Muscovites for the commemoration of Eugenius IV made by Isidore in Kiev, Smolensk and especially in the Assumption cathedral of Moscow, in March 1441.

In Florence the question of liturgical commemoration did not come to the fore, though it was taken for granted that after the conclusion of the Union the name of the Pope would be inserted into the diptychs, and that his name would be remembered in particular in the Intercession for the living after the consecration, in the prayer beginning: "First of all..." (3).

(1) Given in detail in *Acta Graeca*, I, 66-88.

(2) *Acta Graeca*, I, 68, 70, 73, 82, 85.

(3) Several chronicles relate that Isidore announced communion with Rome by the usual formula: "First of all remember, o Lord, the

In *Simeon B* and *C* the accusations become more coarse. Volubility turns into tedious verbosity, into repetition of the same argument with abundant futile reasoning. If one looks for analogous argumentation in modern literature, one can find the same train of thought in Juduška, one of the protagonists of Saltykov-Ščedrin's *Gospoda Golovlevy*.

Simeon was wrong when he thought that the issue in Ferrara-Florence was whether a new Council could be added to the established number of seven or not. Mark Eugenicus did not hesitate to speak in Ferrara of the Eighth Council (1) and he retained this view even later (2). Earlier, some Greeks called the Photian Council of 879-880 the Eighth Council, some added the Council against Palamas to the list as the Ninth (3).

Russian tradition tended to be more static and more rigid. In the Russian Primary Chronicle, among the tenets of the Christian faith that the priests explained to Vladimir was the belief in the seven Councils of the Church. The Councils are listed, and the place of the meeting and the number of participants indicated (4). Metropolitan John (1080-1099) wrote to anti-Pope Clement III a letter containing a similar list. Here are listed also the Popes who attended the Councils, mostly through their representatives (5). So Simeon's formula "seven Popes, seven Councils" is not his invention. A short history of the ecumenical Councils is frequent in historical, particularly in polemical Russian literature and was also inserted into the *Kormčaja* (6).

Roman Pontiff". Cf. PSRL, XXVI, 194; PSRL XXVII, 107; PSRL, XXVIII, 102; PSRL, XXX, 133.

(1) *Acta Graeca*, I, 90.

(2) *Documents relatifs au concile de Florence*, ed. LOUIS PETIT, Paris 1920, 421, 440.

(3) Cf. FR. DVORNÍK, *The Photian Schism, History and Legend*, Cambridge 1948, (repr. 1970), 420.

(4) *Povest vremennykh let*, *ed. cit.*, I, 78-79.

(5) PAVLOV, *Opyty*, 171-172.

(6) *Mazurinskij spisok* of the *Voskresenskaja*, preserved in the *Tsentral'nyj gos. arkhiv drevnikh aktov*, fond 196, No 1530, links closely the chronicle Account with the doctrine of the seven councils. For the *spisok* see: S. A. LEVINA, *K izučeniju Voskresenskoj letopisi*, TODRL, XIII (1957), 689-705, (691-692). Fol. 1 of the *spisok* illustrates graphically the history of the seven Ecumenical Councils. They are presented as

Simeon's message was given an official stamp by Metropolitan Jonas in his letters to the Bishops and Nobles of Lithuania. He warned them against Gregorius, Metropolitan from Rome: "be cursed whoever professes more than seven Councils... even if an angel announces more, be he cursed" (1).

Whenever in religion an intelligent inquiry and understanding proportionate to the matter is lacking, a static expression in symbols insinuates itself instead; seven holy Councils, seven holy Popes and whoever adds or takes away, let him be cursed. What is more dependable than a number and what is holier than the number seven? Here all is plain sailing. It dispenses with the pains of thinking, with difficult searching; it is simple, anybody can grasp it. It is unassailable like a fortress, a safe refuge, one can bolt and bar oneself within. This heritage will be picked up by the theoreticians of Moscow — third Rome and more eagerly by the Old-believers. Silas Bogdanov, an illiterate tailor from Rostov, speaking of the Moscow Council, censures those who "abolished the seven Councils, and accepted the Eighth Council and the papist heresy" (2).

This implies an unfading admiration for the past and possesses all the charm of *starina* (old tradition), adding nothing, subtracting nothing. Here is the best fountain of Divine wisdom and the best path to salvation, without any shadow of *khitrost'*, of devilish craft and wiles and human ruse that should be excluded from any holy work (3).

. ...

firmly established landmarks in historical evolution, something of a graphic "*Discours sur l'histoire universelle*". The first three of the nine vertical columns are chronological indications, aligning the Councils with great turning-points of the *historia sacra* (creation of the world, deluge, etc.). The other six columns comprehend: Emperors, Patriarchs, number of participants, cities, heretics condemned, serial number, related to each of the seven Councils.

(1) RIB, VI, 620. Iona quotes freely the letter of St. Paul to the Galatians 1, 8.

(2) PIERRE PASCAL, *Avvakum et les débuts du Raskol*, Paris 1938, 289.

(3) The translators of the sacred texts from the Most Holy Trinity monastery pledged to work without any *khitrost'*: "Bog svidetel', pisali oni, bez vsjakija khitrosti sideli my poltora goda den'i noč, knigu so mnogimi perevodami sverjali". P. F. NIKOLAEVSKIJ, *Moskovskij pečatnyj dvor pri patriarkhe Nikone, Chr. Čtenie*, 1890, č. II, 434-467, (440). The letter of the correctors is from the beginning of the 17th century.

In the string of praises presented to Basil Basilevič, those which denote rock-like consistency and stability are preferred: Basil is fortifier (*utveržеnie*) of all the Russian land, he is the corroboration (*potveržеnie*) of the Greek faith. Basil's greatest glory, however, is that he has humiliated Eugenius and Isidore, proclaimers of the Eighth Council.

Because everything is established from of old, any philosophizing (*mudrstvovanie*) is for Simeon a detestable sophistry. He hates philosophers. He uses the term for the first time talking about the appointment of "three philosophers" as Latin orators: Cardinal Giuliano Cesarini, Andrea Chrysoberges O.P., Archbishop of Rhodes, and Giovanni di Montenero O.P., provincial of Lombardy. "These philosophers were Greeks by birth" (1).

Of these three scholars only Giovanni of Montenero indulged in philosophical discourses (2). He had to pay for it. On one occasion, when "philosopher John" started slandering Mark, the Metropolitan uttered as though in passing: "Go, and be ready, you shall no more malign the seven holy Councils of the holy Fathers". Both interlocutors went home, but John was soon found dead (3).

Simeon took pleasure whenever Divine Justice wrought vengeance upon blasphemous Latins. Eugenius is said to have sent "Ambrosius, archimandrite in the city of Florence" with money to bribe Mark and to make him thus more tractable. The reaction of the Metropolitan was immediate: "If you also calumniate the holy Fathers of the seven Councils, you shall die within 40 days". And so it happened (4).

(1) Simeon's statement contains several errors: Only Chrysoberges was Greek by birth; Giovanni di Montenero was not a bishop; and the number of orators on both sides, Greek and Latin, was six.

(2) There were many Greeks who resented the frequent allusions to Aristotelian philosophy. SYROPOULOS 464 informs, us that the envoy of Iberia was annoyed by reiterated references to Aristotle to the prejudice of the holy Fathers.

(3) Giovanni di Montenero died at the end of 1446. Cf. G. MEERSSEMAN, *Les Dominicains présents au concile de Ferrare-Florence jusqu'au décret d'union pour les Grecs (6 Juillet 1439)*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, IX (1939), 62-75, (64).

(4) Ambrogio Traversari, general of the Camaldolese, died October 21, 1439. Because Simeon was still in Venice and because of frequent exchanges of letters between the Holy See and Isidore ('i k pape posylajuščesja' — says *Simeon A*) there is a possibility that Simeon heard about the untimely death of Traversari.

In *Simeon B* the same happening is told once more. Moreover the author remarks, not without censure, that the Greeks considered Isidore "a great Metropolitan and philosopher".

In *Simeon C* the episode about the untimely death of the Dominican Provincial is dropped; it is touched implicitly by a general phrase about Mark blaming "philosophers". A gap between Greeks and Latins, theologians and philosophers, Divine wisdom and human philosophizing, is rendered by the name of the benches the orators were seated on. Mark and his collegues occupied "the theologians' bench", while to the contemptible Latin group was allotted "the philosophers' bench" (1).

Union achieved

There arrived the dark day, July 6th, 1439. Simeon speaks of the feast day of St. Sisoes the Great with no other indication. It is an unsolved enigma that in almost all the texts of *Simeon C* the Union Day is dated June 6th (2).

Simeon, wrapped up in himself and his righteousness, watched the papal procession in S. Maria del Fiore. Its splendor was to him an un-Christian insolence and haughtiness, an outrage to Christian humility, *smirenie*.

The sounds of trumpets, drums and flutes at the papal Mass, in particular at the consecration, irritated his sense of *blagočinie* (decorum, good order) and *blagoobrazie* (beauty); he deemed what he saw and heard a pagan and devilish *igra* (play). *Simeon C* explains the exacerbation of an Orthodox soul at length: "Is this proper for a church service when they beat drums, play trumpets and organs, clapping hands and stamping feet and making other sport that makes the devils rejoice?" (3). The clapping of hands and stamping of feet is a product of the author's phantasy, inserted

(1) Malinin, *Starets Filofej, Pril.*, 117.

(2) The dating occurs in each copy of *Simeon C* two or three times, invariably erroneous. Another inaccuracy id presented by the *L'vovskaja* in the Bull of the Union; dated July 7th (!), PSRL XX, 249 and the Nikonovskaja, which reads: "They were in session until the feast of Sisoes the Great, June 6th", PSRL, XII, 32.

Correct dating is rare. An exception is *Ustjužskij* No 59, fol. 91r (Basic collection, Leningrad Public Libr.), assigning the Union decree to July 6th, 1439.

(3) Malinin, *Starets Filofej, Pril.*, 122

because it was for him an integral part of the pagan merrymaking of players (*skomorokhi*) that was detested vigorously by Russian churchmen and comprised primarily the singing of wordly songs and playing instrumental music (1).

Simeon and his continuators, being suspicious of this particular art, were following in the wake of old Russian tradition. Isaac, a brave fighter and faster of the Kiev monastery was tempted by devils. One of them, who called himself Christ, bade his companions take flutes, and lyres and lutes and play, so that Isaac could dance before them! (2)

Simeon considered blasphemous the kneeling down of the Emperor, of despot Demetrius, and of other Greeks before the Pope. It produced on the Muscovites an effect of shock, they could do nothing but repeat: "Lord, we have sinned!" (3).

To the signing of the Union decree that took place probably on Sunday afternoon July 5th, 1439, (4), is linked the famous episode concerning the imprisonment of the Bishop of Suzdal'. Simeon reports that Isidore had Abraham, who was reluctant to sign the Union decree, taken into custody, "and he was in prison for all the week. He signed, though not of his own will but being constrained".

This piece of information is to be regarded with suspicion. Neither the *Khoženie* nor Syropoulos, who recounts the signing ceremony at great length and who was interested in any scandalous fact, mention it. It does not agree what we know about Isidore's affable character in general. The sources report friendly relations between the Metropolitan and the Bishop on their way to Italy (5) and at the Council itself. Less than three months before the alleged imprisonment after the famous speech of Bessarion on the *Filioque*, Isidore was consulting Abraham about the Muscovite tradition on that dogmatic question (6).

(1) Cf. A. S. Famintsyn, *Skomorokhi na Rusi*, SPb 1889, 61, 160 sqq.

(2) *Povest vremennykh let*, ed. cit., I, 128.

(3) Malinin, *Starets Filofej*, *Pril.*, 96.

(4) Simeon and *Acta Graeca* refer the signature to the ceremony of July 6th.

(5) Cf. the joint prayer to the Hodoegitria of Isidore and Abraham during their voyage from Riga to Lübeck. N. A. Kazakova, *Pervonačal'naja redaktsija 'Khoždenija na Florentijskij sobor'*, TODRL, XXV (1970), 64.

(6) "Isidore asked his fellow-bishops, if they believe that through the Son means the same as from the Son and if they admit that 'through'

Moreover, consideration should be given to the signature itself. We possess two original copies of the Union decree, the one preserved in the Bibliotheca Mediceo-Laurenziana, *Casetta Cesarini* No 1, and the other kept in the Vatican Library, *Cod. Ottobon. Greco*, No 470 (a roll.) (1). Both copies bear the signature of Abraham, though not in its proper place among the bishops, but among minor prelates. In the Florentine copy below the name of Silvester Syropoulos, Great Ecclesiarches, at the left, George Cappadox, protekdikus signed; then follow seven other names, none of them names of bishops. If Abraham had signed only after 8 days, there would have been either an empty space reserved for him among the bishops, or they would have ignored him and he would have been the last signatory.

We may imagine how things might have happened. Cristoforo Garatoni, Bishop of Corone, approched Abraham inviting him to sign. The Bishop of Suzdal' felt uneasy, a common reaction of people who grew up in a particular environment, afraid to get involved and trapped. There could have been some intervention and encouragement on the part of Isidore. Meanwhile the signing continued. Abraham having finally overcome his hesitation, signed his name, but out of turn.

Isidore enters Moscow

In mid-March, 1441, Isidore was approaching Moscow. Simeon, though in custody, was in his train and had the chance to observe the scene. The Metropolitan is said to have had a *kryž* [a Latin cross] and a silver staff carried before him: "The *kryž* to manifest his Latin faith and the staff as a sign of Latin haughtiness and insolence". In Simeon's pamphlet there follows a Juduška-like report on Isidore's colloquy with Eugenius concerning the plan to subject Muscovy to the Pope's power. One may ask how Simeon overheard the dialogue of the Pope and Metropolitan.

---

means principle". L. Petit-X. A. Siderides - M. Jugie, *Oevres complètes de Gennade Scholarios*, III, Paris 1930, 113. The text, remarks the editor on p. xiii, was written by Scholarios in 1443.

(1) For this copy see: A. Mercati, *Il decreto d'unione del 6 luglio 1439 nell'Archivio Segreto Vaticano*, OCP, XI (1945), 13-14.

Simeon and the Muscovites were not disgusted by the processional form of the cross, for that was common in Russia (1). The figure of Christ, however, was not engraved, but a high-relief corpus was attached to the cross. Furthermore, one nail was used for both feet, while in Muscovy two nails were used, one for each foot placed one beside the other (2). The Cardinal legate did not carry any other sign of the dignity conferred upon him by the Pope (3).

Simeon and his continuators deliberately prevaricate, saying that the *palitsa* (staff, crozier) was a sign of Latin haughtiness. In fact it was common to all Russian bishops (4). Today it is called preferably *žezl*, or better, *posokh*, while the term *palitsa* is reserved for the square pontifical vestment called in Greek *epigonation*. The form of the Bishop's staff is well known and Herberstein describes its purpose: "They [Russian Bishops] carry a staff in the form of a cross, on which they lean, which in the common language is called possokh" (5).

In *Simeon C* the carrying of the staff turns into something grotesque: Isidore had carried before him the cross and three silver staffs, "out of respect for Latin law". The three staffs were invented to match the three territories, Lithuania, Poland and Livonia, in which he held his legatine power. But the symbol of this power was ecxlusively the cross, never a staff (6).

(1) A processional cross is described on pg. 19, and shown in Table X, fig. 47 in the work: *Sacristie Patriarcale dite Synodale de Moscou*, 2-me éd., publ. par SABAS, évêque de Mojaisk, Moscou 1865.

(2) Cf. the above mentioned letter of Basil to Constantinople, RIB, VI, 533.

(3) Cf. FRANZ WASNER, *Fifteenth-Century Texts on the Ceremonial of the Papal Legatus a latere*, in: *Traditio*, XIV (1958), 295-358. IDEM, *Legatus a latere: Addenda varia*, *ibid.*, XVI (1960), 405-416. A manuscript of 1484 states clearly: Crucem legationis insigne faciat semper ante se portari (pg. 328 art. cit.). The Bishop's staff is never mentioned.

(4) Pictures of croziers (staffs): Jacobus GOAR, *Euchologion Graecorum*, ed. 2a, Venetiis 1730, 98 (John Beccus, Patr. of Constantinople): A. REČMENSKIJ, *Sobranie pamjatnikov tserkovnoj stariny*, Moskva 1913, 15,16 (the *posokh* of Patriarch Filaret).

(5) S. HERBERSTEIN, *Rerum Moscovitarum Commentarii*, Basileae 1571, 29B.

(6) P. P. SOKOLOV proposes as a mere conjecture that Isidore carried three staffs as symbol of his legatine power in Nowy Sącz in the spring of 1440, when he entered the territory subject to him as papal legate.

Simeon adds another detail: Isidore ordered all to kneel down before the *kryž* and whoever refused to comply, was struck with the staff, "a practice customary at the papal court". Depicting such a scene, he had in mind domestic incidents which he with no scruple imputed to the West (1).

His pamphlet was planned as a description of the Council of Florence. It has been turned into a contribution to the history of Muscovite customs and ideology. He chastised the Greeks for their greed for money, because venality was his every day experience at home. This observation applies also to details. The details of the transfer of money to bribe the Greeks follow Muscovite patterns. The Pope is said to offer Mark a dish of florins and a golden scoop (*kovš*) of florins. Practical-minded Florentines used on such occasions money-bags. *Kovš*, though employed for a great variety of uses, served also for the purpose mentioned by Simeon. Several testaments of princes refer to it (2).

Simeon did not spend his life in a dull corner of Muscovy. He must have been on good terms with some of the foremost churchmen of the time. Even before his departure to Italy he was probably known to some influential men of Basil's entourage and even to Basil himself.

Simeon's education was limited, and for the task he had undertaken he was quite incompetent. He was unable to offer plain facts and unvarnished truth, and was also handicapped by ignorance of languages. His writing has been marked by the rigid Muscovite ethos and more by his personal and nationalist bias. All in all, though, he was a man of considerable adroitness — a *lovkij čelovek*.

JAN KRAJCAR, S.J.

Cf. his article: *Byl-li Moskovskij mitropolit Isidor legatom dlja Moskvy*. In: *Čtenija v istoričeskom obščestve Nestora letopistsa*, XX (1907), Kiev, vyp. II, 23-28, (37). The very idea of three staffs should be rejected.

(1) Metropolitan Iona invited Paphnutius of Volokolamsk and "trashed him with his staff", GOLUBINSKI, *Istorija tserkvi*, II-1, 491, Note 1.

(2) Cf. *Dukhovnye i dogovornye gramoty velikikh i udel'nykh knjazej XIV-XVI vv.*, ed. L. V. ČEREPNIN, M.-L. 1950, 16, 18, 36, 57 and *passim*.

L'autographe de l'ouvrage de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum Universa* des archives de la Congrégation du Saint Office à Rome

---

Les recherches

Ce sont certains documents de la Congrégation pour la propagation de la foi qui m'ont incité à pousser mes recherches sur Križanić aux archives du Saint Office à Rome. La Congrégation a orienté vers le Saint Office le cas de Križanić. Il s'agissait d'une demande de ce dernier de pouvoir célébrer la liturgie orientale en grec et en slave. La Congrégation avait déclaré que pour cette affaire il fallait « s'adresser au Saint Office », et elle lui avait transmis le cas.

Outre ces indications tout à fait explicites qui orientent vers le Saint Office, il en existe d'autres, indirectes et implicites. En 1652, peu de temps donc après son arrivée à Rome, alors qu'il revenait de Russie et de Constantinople, Križanić soumit à la Congrégation pour la propagation de la foi quelques uns de ses travaux en demandant que des censeurs se prononcent à leur sujet en vue de l'imprimatur. Dans le document de la Congrégation on trouve ceci: « Juraj Križanić ... présente un livre scandaleux, nouvellement imprimé, contre la vraie foi, et avec lui une réfutation élaborée contre ce livre ». Plus loin on mentionne « certaines considérations sur les schismatiques et les musulmans », que Križanić soumet aussi à la Congrégation. Dans ces documents les écrits de Križanić sont désignés une fois par l'expression « livres contre les schismatiques ». Ces écrits sont de toute façon intéressants. Mais plus intéressant encore est ce qu'ont dit les cardinaux de la Congrégation pour la propagation de la foi au sujet de ces écrits: « Leurs éminences ont déclaré qu'un tel ouvrage

devait être d'abord examiné par un théologien trés expert » (1). La matière elle-même de l'ouvrage de Križanić et la manière dont celui-ci l'avait traitée ont peut-être été pour quelque chose dans cette décision. Peut-être aussi la problématique théologique de Križanić était-elle inhabituelle pour cette époque.
Quoi qu'il en soit, il serait intéressant de savoir comment ce théologien « très expert » a apprécié l'ouvrage de Križanić. Dans les archives de la Congrégation pour la propagation de la foi je n'ai cependant pas réussi à trouver trace des appréciations du livre. Ce livre d'ailleurs, d'après la décision prise lors de la session des cardinaux, devait faire l'objet d'une discussion dans une session ultérieure. L'ouvrage aurait pu parvenir au Saint Office où des théologiens travaillaient à titre professionnel à l'examen des ouvrages théologiques. Et c'est précisément peut-être parce qu'on cherchait un théologien « très expert » pour l'examen de l'ouvrage de Križanić que cet ouvrage avait pu être confié à un théologien du Saint Office et aboutir là.

Alors que les archives secrètes du Vatican (« Archivio secreto vaticano ») sont ouvertes au public scientifique, les archives du Saint Office sont restées fermées. Considérant que le cas de Križanić avait une telle importance qu'on pouvait pour lui faire une exception, j'entrepris en 1962 des démarches pour pouvoir en consulter les archives. L'affaire traina en longueur.

Finalement en 1969 je m'adressai au Cardinal Šeper avec l'espoir d'obtenir des informations complètes sur ce qu'il y avait concernant Križanić dans les archives du Saint Office. Il me donna la possibilité de faire des recherches aux archives du Saint Office par l'intermédiaire de l'ancien archiviste, Guillaume Hentrich, le meilleur connaisseur de ces archives.

Hentrich me communiqua qu'il n'y avait pas de traces, dans les archives, de la demande de Križanić de pouvoir célébrer la liturgie orientale en grec et en slave. De même, il n'y avait pas de données sur la permission accordée à Križanić de lire les livres à l'index. (Križanić, travaillant sur des écrits considérés hérétiques, avait dû avoir contact avec le Saint Office, avec l'index des livres). De même, l'ouvrage contre les hérétiques, que Kri-

(1) Le cas fut discuté à l'assemblée générale de la Congrégation pour la propagation de la foi le 26 février 1652, Archives de la Congrégation pour la propagation de la foi, Acta 1651, fasc. 21, Nº 14, f. 16.

žanić avait soumis à l'examen de la Congrégation pour la propagation de la foi, et qui, d'après les cardinaux, devait être examiné par un théologien très expert, ne se trouvait pas dans les archives du Saint Office. Par contre, les archives du Saint Office possédaient l'ouvrage de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum Universa* sous la cote: *Tabullarium Sancti Officii, Stanza storica UV-78.* Je n'avais pas trouvé ce que je recherchais, mais ce que j'avais trouvé était d'importance. Le cardinal Šeper a fait prendre du codex UV 78 un microfilm dont il m'a fait cadeau. La question se pose maintenant de savoir comment est parvenu au Saint Office l'ouvrage de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum Universa.*

Le Codex UV-78

La question de l'origine

M. Hentrich m'a exposé ce qui suit en ce qui concerne la manière dont l'ouvrage de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum Universa* est parvenu au Saint Office. Les censeurs du Saint Office se recrutaient entre autres parmi les franciscains Conventuels. Le censeur conservait dans son couvent les écrits que le Saint Office lui transmettait pour appréciation. Ainsi s'étaient formées, à la Curie générale des Conventuels, des « archives » des censeurs du Saint Office. Etant donné que la Curie générale fournissait régulièrement des censeurs au Saint Office, une continuité s'était aussi établie pour les « archives » des conventuels censeurs du Saint Office. Les écrits qu'un censeur n'avait pas pu examiner soit qu'il fût mort avant, soit qu'il ait quitté la charge de censeur, étaient transmis à son successeur. Avec le temps s'étaient accumulés des écrits « vieillis »: ou bien leur auteur était mort, ou bien, s'ils ne représentaient qu'une partie de l'ensemble de l'ouvrage, ils étaient mis de côté en attendant que paraisse la suite pour que soit portée une appréciation sur l'ouvrage dans son intégralité. Si la partie ultérieure n'arrivait pas, l'ouvrage restait aux « archives » du conventuel-censeur. Et assurément les « archives » des conventuels-censeurs du Saint Office avaient notablement pris de l'ampleur.

En 1943-1945 le conventuel qui était alors censeur du Saint Office transmit à la Congrégation du Saint Office les archives qui s'étaient ainsi constituées. Parmi ces écrits se trouvait aussi celui

de Križanić, qui reçut alors aux archives du Saint Office la cote UV-78/UV. Etant donné que sur la page du titre du manuscrit le censeur avait vu qu'il n'avait en main que le premier tome, il avait différé l'appréciation du manuscrit jusqu'à ce qu'il reçoive le deuxième tome. C'est ainsi que le manuscrit de Križanić resta, sans appréciation, aux « archives » des conventuels-censeurs du Saint Office jusqu'à ce qu'il fût rendu au Saint Office en 1943-45.

Un fait cependant intrigue Hentrich: Il n'y a aux archives du Saint Office aucune trace indiquant que le manuscrit de Križanić a été reçu et soumis à la censure. Il est vrai, dit Hentrich, qu'on n'avait pas alors l'habitude de tout enregistrer. De toute façon il n'y a pas de documents montrant que le manuscrit de Križanić a été l'objet de mesures officielles au Saint Office à l'époque où il a été écrit. En ce qui concerne le deuxième tome de l'ouvrage *Bibliotheca Schismaticorum Universa*, Hentrich avait fouillé de fond en comble les archives du Saint Office mais ne l'avait pas trouvé.

Dans ce contexte se pose alors une question. Le 1er octobre 1657, le secrétaire de la Congrégation pour la propagation de la foi avait à l'assemblée générale de la Congrégation donné entre autres informations celle-ci concernant Križanić: « Quand il était en Moscovie il avait veillé à rassembler là-bas de nombreux livres d'hérétiques et de schismatiques encore inconnus ici, et il les avait ensuite traduits en latin et remis à la bibliothèque vaticane et il se dit (prêt) à y répondre » (1).

Qu'il s'agisse ici du travail de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum Universa* me paraît évident car il correspond aux écrits dont le secrétaire de la Propagande avait parlé dans son exposé. Ce travail en effet présente des traductions en latin d'écrits de non-catholiques, et dans la page du titre on mentionne aussi la réfutation des textes traduits. N'ayant pas trouvé à la bibliothèque vaticane cet ouvrage de Križanić, j'appris que le livre de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum Universa* se trouvait bien au Saint Office. Il n'est donc pas exclu que le codex UV 78 qui se trouve aux archives du Saint Office soit cet ouvrage au sujet duquel le secrétaire de la Congrégation, le 1er octobre 1657, avait fait savoir qu'il contenait des traductions en latin, faites par

(1) V. Jagić, *Zur Biographie G. Križanić's. Archiv für slavische Philologie*, 6 (1882), 121.

Križanić, de livres hérétiques et schismatiques, et qu'il avait été remis à la bibliothèque vaticane.

A cela il y a lieu d'ajouter que l'oratorien Virgile Spada avait transmis les manuscrits de Križanić à Luc Holstenius, le bibliothécaire de la bibliothèque vaticane, pour que celui-ci à son tour les transmette au secrétaire de la Congrégation. Ces manuscrits sont seulement « abbozzati », un travail de première main. Mais si le codex UV 78 contient ces manuscrits, comment est-il parvenu au conventuel-censeur du Saint Office pour appréciation? Cela nous l'ignorons.

Quand on compare l'exemplaire de l'ouvrage *Bibliotheca Schismaticorum Universa* des archives du Saint Office avec celui de la bibliothèque Casanate (Ms 1597), on voit que celui-ci est un manuscrit corrigé. Si la copie qui se trouve à la bibliothèque Casanate a été faite avant 1657, ce pourrait-être le texte que Križanić a remis à la bibliothèque vaticane. Il serait en effet étonnant que Križanić, possédant un manuscrit corrigé et un texte au net, ait remis à la bibliothèque vaticane le plus mauvais texte et non le meilleur. Il reste toutefois difficile d'expliquer comment le texte de la bibliothèque vaticane a pu parvenir à la bibliothèque Casanate. Etant donné que le cardinal Casanate était assesseur de la Congrégation du Saint Office (1), il n'est pas impossible qu'il se soit fait faire, parce qu'il était bibliophile, une copie, à partir de l'exemplaire qui se trouvait au Saint Office, de l'unique ouvrage *Bibliotheca Schismaticorum Universa*. Que cet ouvrage alors représentât une valeur rare, on peut le voir d'ailleurs dans le fait que dans les bibliothèques romaines de cette époque on ne trouvait pas de textes originaux imprimés, à l'exception d'un seul et encore abîme (2), parmi ceux que Križanić avait traduits.

Il ne faut pas perdre de vue que le cardinal Casanate avait par testament installé sa bibliothèque, dans le couvent Santa Maria sopra Minerva et que, selon sa volonté, devaient l'admi-

(1) Jérôme Casanate (1620-1700), cardinal assesseur du Saint Office, secrétaire de la Congrégation pour la propagation de la foi, bibliothécaire de l'Eglise romaine.

(2) Archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi (Saint Office): Bibliotheca Schismaticorum Universa latine verbatim reddita a Georgio Crisanio, Stanza storica UV-78, f. 2v.

nistrer des prélats de l'ordre dominicain [1]. De ces six prélats trois sont liés au Saint Office. Il n'est pas exclu que la mise au net de l'ouvrage de Križanić ait été détenue par un censeur dominicain du Saint Office et ensuite intégrée à la bibliothèque Casanate. S'il en est bien ainsi, le sort du codex UV 78 (Saint Office) serait assez semblable à celui du codex 1597 (bibliothèque Casanate). Ils auraient abouti l'un à la Curie générale des Conventuels et l'autre à celle des Dominicains avec cette différence que l'un a abouti aux archives du Saint Office et l'autre à la bibliothèque Casanate.

La graphie

Qui a écrit le codex UV 78? La première impression que j'ai eue, en feuilletant au Saint Office le manuscrit UV 78, était que Križanić avait lui-même écrit le codex. Je demandai au paléographe le dr. A. Ivandija (Zagreb) de comparer la graphie des écrits de Križanić de 1647 et 1652 avec la graphie du codex UV 78. Il conclut qu'il s'agissait de la même main. Il y a certes certaines différences entre ces graphies, mais elles peuvent s'expliquer par le fait que Križanić dans le même écrit savait changer de graphie pour mettre des nuances ou suivant qu'il se hâtait, qu'il soignait l'écriture ou qu'il était fatigué d'écrire un long texte. Les corrections dans le texte, lesquelles ne sont pas rares, sont écrites de la même main que le texte, de même que les notes marginales, écrites non en latin, selon le texte, mais en italien, ce qui ressemble à des indications de l'auteur pour la transcription.

Description du codex

D'après les paroles de Hentrich, le codex de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum Universa* des archives du Saint Office se trouvait en assez mauvais état, déchiré, rongé par l'humidité et altéré par les moisissures. En 1967 le codex a été restauré chez les bénédictins olivétains à l'« Instituto Restauro Scientifico » à Rome. Il se trouve aujourd'hui en assez bon état, le texte est pour la majeure partie clair et lisible.

[1] A. C. Vaglio-G. Colareri, *La Biblioteca Casanatense, Cenni storico-bibliografici*, Roma 1896, p. 3.

Le codex a 326 feuilles. Le texte va jusqu'au folio 322; les feuilles 323-326 sont vierges. La pagination a été faite par les restaurateurs pour faciliter leur travail.

Le contenu du Codex

Au dos du codex se trouve ce titre: Georgii Crisanii Bibliotheca Schismaticorum et Historicae Dogmaticae Dissertationes. M.S.

Le frontispice contient ce titre:

BIBLIOTHECA SCHISMATICORUM
Vniversa.

Omnes Schismaticorum libros, hactenus impresos,
duobus tomis comprehendens.
Primum quidem,
A duodecim auctoribus, tribus linguis,
(Graece antique, Graece moderne, et Moscouitice)
in pluribus codicibus
composita, et impressa;
Nunc autem
Latine uerbatim reddita, et confutata,
A Georgio Crisanio.
Non erunt ultra duae gentes, nec diuidentur in duo regna; sed fiet vnum ouile, et unus pastor. Ezech. et Ioan.
Verite et caritate. 2 Ioan.V.3.
Romae 1566.

L'année 1566 est évidemment un « Lapsus calami ». Plus loin dans le texte il est question de l'année 1656.

Après la page du titre vient: Summarium Auctorum hic editorum (f. 1v-2v). Le sommaire est l'œuvre de Križanić. Il est précieux car Križanić y exprime son jugement sur l'écrivain qu'il a traduit et apporte des données sur le texte de celui-ci.

Dans le sommaire les auteurs se succèdent dans l'ordre suivant:

1. Gregorius Palamas
2. Georgius Scholarius
3. Maximus Margunius
4. Gabriel Philadelphiensis
5. Georgius Coresius
6. Nilus Thessalonicensis
7. Barlamus Calaber
8. Meletius Alexandrinus

9. Maximus Athonensis
10. Auctor Anonymus
11. Nathanael Chyca
12. Photius Schismatarcha

Dans la succession des traductions de ces auteurs Križanić ne respecte pas l'ordre qu'il a donné dans le sommaire.

Après le sommaire, au folio 2v, vient une courte note portant le titre: *Notanda de dictis scriptoribus.*

La note, qui a quatorze lignes en tout et qui est rédigée en trois points, est tout à fait personnelle et est bourrée d'informations sur le travail de Križanić dans la traduction des écrivains non-catholiques. De plus, dans cette note, Križanić parle aussi de sa manière de réfuter ces écrits. Križanić fait d'abord remarquer qu'aucun des écrivains cités ne se trouve, en édition imprimée, dans une bibliothèque romaine, à l'exeption de Scholarius, et encore est il abîmé. Celui-ci se trouve à la Bibliothèque Barberini. Les autres se trouvent en manuscrit à la bibliothèque vaticane, mais pas tous. En effet Gabriel Philadelphiensis, Meletius Alexandrinus, Maximus Athonensis, Anonymus, Nathanael Chyca et Georgius Coressius ne s'y trouvent pas. A cet égard, il vaudrait la peine de rechercher s'il subsiste à la bibliothèque vaticane des écrits traduits par Križanić et de comparer la traduction de Križanić avec ces écrits. Il faudrait ensuite, au cas où il s'agirait des manuscrits sur lesquels Križanić a fait ses traductions, comparer ces copies manuscrites qui se trouvent à Rome avec les ouvrages imprimés et s'assurer de leur fidélité à l'original. Peut-être certaines difficultés de Križanić lors de la traduction trouveraient ainsi une explication. Dans son autographe en effet Križanić note ça et là dans la marge que les mots ne vont pas ensemble mais que c'est la même chose dans l'original grec (f. 240). A certains endroits Križanić note aussi dans la marge de son autographe qu'il s'agit d'un texte corrompu (« textus corruptus »).

Dans le second point de sa note Križanić indique que dans les traductions des écrivains qu'il présente il y a beaucoup de données sur l'histoire, les documents de la foi et les rites que les docteurs catholiques jusqu'à maintenant n'ont pas comprises ou qu'ils n'ont pas résolues ou réfutées. Nous ignorons ce à quoi Križanić pense concrètement.

Dans le troisième point de sa note Križanić parle des caractéristiques de sa réfutation des écrits non-catholiques. Il souligne que dans sa réfutation il y a beaucoup d'arguments qui ne se trouvent pas d'ordinaire chez les théologiens catholiques. Križanić attire l'attention sur la brièveté, la simplicité, la compréhensibilité, la solidité et l'universalité de ses arguments pour toutes les controverses. En ce qui concerne la méthode, Križanić dit qu'elle comporte des définitions, des distinctions, des énumérations exactes et qu'elle se soucie de la brièveté et de la clarté.

Križanić a écrit cela, je pense, ayant devant les yeux la réfutation qu'il allait entreprendre, réfutation à laquelle, peut-être, il travaillait déjà ou qu'il portait du moins dans sa pensée. Ces caractéristiques des réfutations font penser à un projet que formait Križanić, au retour de son premier voyage à Moscou, de réfuter le *Livre de Cyrille.*

Après cette note Križanić passe aux traductions des écrivains (f. 3). Nous les notons dans l'ordre dans lequel ils viennent dans l'autographe de Križanić.

On a en première place:

ANONYMI NARRATIONES

Au-dessous Križanić a plus tard inséré: De dissidiis Graecorum et Latinorum. Le texte va de f. 3 jusqu'à f. 14v. Sur f. 15r se trouve calligraphié: Summarium Auctorum hic editorum.

Il n'y a pas de texte au-dessous de ce titre et tout f. 15r et v est vide. Sur cette feuille devait peut-être venir la mise au net du « Sommaire », corrigé et complété, qui se trouve au début du codex. Là vient encore « Index in Anonymum » qui ne figure pas dans le précédent texte « Anonymi Narrationes ». Du point de vue de la graphie, le texte qui vient sous « Anonymi Narrationes » aux ff. 16v-24v se présente comme une mise au net tandis que le texte qui vient sous le même titre dans les précédents folios 3-14v se présente comme un brouillon ou un texte retouché.

Mentionnons que le texte de f. 16v, qui n'a pas de lien avec le contexte, se relie exactement, en réalité, par le contenu, à f. 24v.

L'écrit suivant que Križanić présente en traduction est:

VENERABILIS MAXIMI GRAECI
Monachi Sancti Montis Athoniensis

Oratio contra Latinos
Quod non liceat apponere, siue auferre quidquam, in diuino fidei symbolo. (f. 25v.).

Il est à remarquer que Križanić a biffé un premier « Beati » et l'a remplacé par « Venerabilis » Maximi Graeci. Le sous-titre: Oratio I (f. 25v) est également biffé, mais plus loin dans le texte vient le sous-titre: Oratio 2 Confutatio capitulorum Nicolai (ff. 36-52). Vient ensuite: Conclusio (ff. 52v-53r). A la fin, en bas de page, on a: Septembris 9. 1656 (f. 53).

Écrit suivant:

De Deo-odioso Calendario —.
Ad Siluestrum Sanctissimum et beatissimum papam et patriarcham, magnae urbis Alexandriae, et Iudicem Vniversalem.
MELITIUS MAGNUS PROTOSYNCELLUS,
et Archimandrita Alexandrinus.

Le texte va de f. 54 à f. 62.

L'écrit suivant dans la traduction de Križanić est:

MELETIJ PATRIARCAE ALEXANDRINI
Demonstratio,
Ex theologicis scripturis, et ex universalibus doctoribus,
Quod Spiritus Sanctus ex solo Patre procedat,
Et non etiam ex Filio;
Prout nonnulli, a sua superbia decepti,
comminiscuntur.

Le texte comprend les folios 66-76v.

L'écrit qui suit est:

PHOTIJ
epistola circularis;
Ad pontificales Orientis sedes, Alexandrinam. et reliquas,
In qua de quibusdam capitulis solutionem molitur; et quod non oporteat dicere, Ex patre et filio Spiritum prodire
sed ex patre tantum.

Le texte comprend le folios 78-90.

A la fin de cet écrit on a une annotation de Križanić en italien: Dapoi seguita MELETIVS. Le mot « MELETIVS » est biffé. Au-dessous, en latin, on a: Sequuntur epistolae Meletii (f. 90). Cependant au folio suivant on ne trouve pas Meletius mais Margunius.

En ce qui concerne Margunius on remarque dans le texte l'hésitation de Križanić. Doit-il mettre d'abord le « Colloquium » de Margunius ou l'« Enchiridium »?

On a d'abord le titre suivant:

MAXIMI MARGUNII,
Humilis Cytherorum Episcopi,
COLLOQVIVM
De processione Spiritus sancti
Personae,
GRAECVS, ET LATINVS
siue
Orthodoxus, et Latinus (f. 91)

Après ce titre cependant il n'y a pas de texte de traduction mais une citation, Eph. 4,5, qui, semble-t-il, sert de leitmotiv. Au folio 91v cependant se trouve le nouveau titre:

Maximi Margunij episcopi humilis Cythaerorum
ENCHIRIDIVM
De processione Spiritus sancti,
In forma epistolae.

Sous ce titre il y a seulement: Praefatio avec un mot d'introduction: Pervenit protinus, etc... et d'explication: ut in sequente pagina. On a ensuite une page vierge, et au folio 92, conformément à l'indication mentionnée, on trouve le texte de l'« Enchiridium » qui va jusqu'à f. 94. C'est seulement à partir de f. 95 que commence le « Colloquium » de Margunius. Križanić achève les textes de Margunius par la note suivante: Finis deficit, ut opinior (f. 129). Sous cette note on trouve écrit:

Anno 1656. Aug. 15. Interprete Georgio Crisanio, Romae.
Finis et laus Deo.
Amen.

L'écrit qui vient ensuite est:

NATHANAELIS CHYCAE
De primatu Papae

Le texte occupe les folios 130-143v. A la fin, la date: Anno 1656. septembris die 13 (f. 143v).

L'écrit suivant contient des lettres de Melète d'Alexandrie à divers destinataires. On a en premier lieu:

MELETIVS
miseratione diuina
ARCHIEPISCOPVS ALEXANDRIAE

Gloriosissimo, Illustrissimo, Pijssimo, et Orthodoxissimo domino Ostrogiae, Praesidi Lituaniae et Kijouiae, et Iudici Vladimiriae, Magnificentissimi Cnaesi Basilio.

Et reliquis orthodoxissimis et nobilissimis principibus, et dominis totius minoris Russiae.

Pijssimis quoque sacerdotum, et uniuerso Christoamabili populo orthodoxorum; qui per totum istum principatum reperiuntur; Filijs in domino desideratissimis: gratiam, misericordiam, et contra hostes uictoriam, et trophaea; a domino et deo et Saluatore nostro Iesu Christo.

Le texte de cette lettre occupe les folios 144-151v.

La lettre suivante de Melète est adressée aux « Pijssimis et orthodoxissimis Russis, totum sublimissimum dominium potentissimi regni Poloniae accolentibus ». Le texte de cette lettre va de f. 152 à 159v.

La lettre suivante est adressée aux « Sacratissimo Metropolitae, Pijssimis Principibus, et universo Christum-amanti et Deum-amanti Plenitudini Orthodoxorum, incolentium Chium ». Le texte se trouve aux ff. 160-170.

La lettre suivante est adressée aux « Orthodoxis Russis et Graecis, Qui per Poloniam habitant ». Le texte se trouve aux ff. 170v-177.

L'auteur suivant, dans la traduction de Križanić, est:

GEORGII CORESSII CHII
Colloquium,
Cum quodam fratre.

Le texte se trouve aux ff. 177v-185.

Lécrit suivant est:

NILI
ARCHIEPISCOPI THESSALONICENSIS
Libri duo
Primus,
De causis ecclesiaticae diuisionis
Secundus,
De principatu papae.

Le texte va de f. 185v à f. 211. Avec f. 212 commence encore une traduction de Križanić du même Nil sous le titre:

LOCI ALIQUOT
Ad idem argumentum pertinentes
Electi ex diuersis eiusdem Nili tractatibus.

Le texte se trouve sur les folio 212-214v.

L'écrit suivant est:

SAPIENTISSIMI BARLAMI
De principatu papae.

Le texte se trouve sur les folios 215-222v. Vient ensuite un écrit qui a pour titre:

De Igne Purgatorio
Liber unus

Le texte se trouve sur les folios 223-233. Sur f. 233, à la fin du texte, on a ajouté: 1656. septembris 24.

L'écrit suivant et le dernier de la « Bibliotheca Schismaticorum Universa » est celui-ci:

GABRIELIS SEVERI
Monenbanensis,
Humilis Metropolitae Philadelphiensis,
EXPOSITIO
Aduersus illos, qui imperite asserunt, et peruerse docent: quod nos Orientalis Ecclesiae genuini et orthodoxi filij, simus Schismatici siue separati a sancta universali ecclesia (f. 235).

Après le prologue qui occupe les folio 235-237 suivent certaine controverses, qui existent entre l'Eglise grècque et l'Eglise latine, écrites par Gabriel de Philadelphie. La première controverse est: « De processione Sanctissimi Spiritus » (ff. 237-274). La deuxième: « De Principatu Papae » (ff. 274-300v). La troisième: « de materia fermentati et infermentati (ff. 300-314v); controverse sur la matière de l'Eucharistie, concrètement sur le pain ordinaire et le pain sans levain. La quatrième controverse est: « De Igne Purgatorio » (ff. 314v-320). La cinquième et dernière controverse est: « De beatitudine sanctorum ». A la fin de cette controverse viennent les mots suivants: Julij 31, 1656. Georgio Crisanio interprete (f. 322).

Par là s'achève l'ouvrage de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum Universa.*

Les notes marginales dans le codex UV 78

Les notes marginales dans le codex UV 78 méritent une particulière attention car elles apportent de nouvelles lumières sur Križanić et sur son autographie. Nous pouvons ranger toutes les notes marginales en trois groupes. Le premier groupe comprend les notes marginales qui manifestent l'attitude critique de Križanić envers le texte qu'il traduit, les voici:

— Textus forte depravatus (f. 96).
— Videtur deesse: Dixisset ergo eum procedere etiam a filio (f. 129).
— Cosi sta stampato, ma dourebbe esser, Concilio Cartag. (f. 147).

Križanić a écrit ces mots à côté du mot de l'original: « Concil 5 ».

— La note marginale en grec: « proskunetes mnemes », auprès de laquelle se trouve aussi la traduction en latin: « adorandae memoriae » (f. 148), se rapporte aux mots « venerandae memoriae » qui se trouvent dans le texte lui-même (dans la traduction).
— Textus corruptus (f. 184).
— Queste parole paiono impertinenti. Mà così stà nel Greco (f. 240v).
— Questo ripete nella lingua volgare Greca (f. 314v).

Ces notes marginales montrent que Križanić gardait une attitude critique envers les textes qu'il traduisait, faisait ressortir les insuffisances, proposait des corrections, s'efforçait de trouver l'expression la plus adéquate lors de la traduction. D'un autre côté, il avait un extrême respect pour les sources.

Le deuxième groupe de notes marginales est constitué par les remarques en regard du contenu du texte traduit. Nous les citons:

— Auprès de la lettre 84 de Photius Križanić a noté dans la marge: De hac epistola vide Baron: an. 871. num. 48 (f. 84v).
— Au folio 90, à côté du texte traduit, se trouve cette note marginale: Notatio. Scripturae quae explicantur, sunt ex Matt. 24, et Marci 14. De hac questione vide Basil. tom. 2, pag. 1167. Gregorium Turonensem Historia [?], in principio.

Photij bibliothecam in Eulogio, pag. 465.

Ces notes montrent que Križanić tenait compte de ceux qui avant lui avaient travaillé avec les textes dont lui-même maintenant s'occupait. Le troisième groupe de notes marginales est constitué par des annotations qui paraissent être indications au copiste qui devait mettre le texte au net. En voici des exemples:

— *Da capo* (f. 88v) Souligné par Križanić.
— Da capo, mà non nel margine (f. 166). Sur le même folio on a encore l'annotation: da capo ma non nel margine mà al pari del testo.
— Dans le texte il y a un signe auquel se rapporte l'annotation marginale suivante: qui comincia la facciata si tiri la righetta (f. 173).
— Au folio 174 nous trouvons une remarque semblable: qui si tiri la righetta perche comincia la facciata.

Il est curieux que ces annotations sont toutes écrites en italien alors que les autres qui se rapportent au contenu du texte sont pour la plupart écrites en latin. Il y a lieu de remarquer en outre que ces notes sont exprimées de manière impérative « si tiri ». Et puisqu'il s'agit de l'insertion d'un nouveau morceau dans le texte il ne peut s'agir que de directives données au copiste.

Le Codex MS-1597

Le manuscrit de l'ouvrage de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum Universa* qui se trouve à la bibliothèque Casanate (Biblioteca Casanatense) MS-1597 est connu du public scientifique. Nous désirons ici, très brièvement, établir un parallèle entre le codex UV-78 du Saint Office et le codex MS-1597 de la bibliothèque Casanate. Nous ferons remarquer les divergences et les ressemblances les plus importantes des deux manuscrits du même ouvrage de Križanić.

La question de la mise au net et de son auteur

La graphie du manuscrit MS-1597 montre qu'il s'agit d'une mise au net. La question est de savoir si cette mise au net est l'œuvre de Križanić ou d'un copiste. Le dr. A. Ivandija, ayant comparé, à ma demande, la graphie du codex MS-1597 avec la

graphie de Križanić, arriva à la conclusion qu'il ne s'agit pas de la même main. Il n'est pas exclu que le codex MS-1597 soit une copie que Križanić ait fait exécuter après que lui fut allouée, sur l'ordre du pape Alexandre VII lui-même, à la session du 26.1.1658 de la Congrégation pour la propagation de la foi, une aide pécuniaire pour pouvoir achever ses travaux contre les schismatiques.

Križanić, nous l'avons vu, dans son autographe UV-78 a donné dans les marges quelques directives en italien pour le copiste. Si ces directives se trouvent exécutées dans la mise au net MS-1597, il est alors très vraisemblable que le codex MS-1597 est une mise au net réalisée d'après l'autographe UV-78. Dans l'autographe du Saint Office on a mis pour le copiste la note: Da capo (f. 88v). Dans la mise au net MS-1597, à cet endroit, il n'y a pas l'indication pour le copiste « da capo », mais les mots « Etenim hoc loco... », qui se trouvaient dans le codex UV-78 sur une même ligne, se trouvent maintenant, dans le codex MS-1597, placés au début d'un nouvel alinéa, donc « da capo » (page 208). En général, on a fidèlement éxécuté dans la copie ce qui était ordonné dans l'autographe. L'exemple suivant est intéressant. Križanić a noté dans l'autographe: « qui si tiri la righetta perchè comincia la facciata » (f. 174). Le signe qui indique dans le texte l'endroit auquel la note se rapporte ne se trouve pas entre deux mots mais entre les syllabes d'un même mot, concrétement « seruiliter » (serui liter). Puis à côté est écrit le N° du folio, « 32 », qui doit être marqué au moment de la transcription. Dans la mise au net, conformément aux directives, la ligne est fractionnée, et au milieu on a mis « folio 32 »; mais la ligne n'a pas été coupée, comme l'avait ordonné Križanić dans l'autographe, au milieu du mot « seruiliter » de sorte que dans une ligne on aurait eu « serui », et dans l'autre « liter », mais la coupure a été faite de telle manière que le mot tout entier « seruiliter » se trouve dans la ligne supérieure.

Ressemblances et divergences fondamentales des deux codex

On devrait procéder à une analyse comparative plus détaillée des deux codex lors de l'édition de l'ouvrage de Križanić.

Nous nous limitons ici à indiquer les ressemblances et les divergences fondamentales des deux codex. Concrètement, nous tracerons un parallèle entre le frontispice, le sommaire et le contenu lui-même des deux codex.

Le frontispice

Voyons d'abord le frontispice de l'autographe: Il n'est pas calligraphié. L'ouvrage dont il porte le titre se présente comme le premier tome sans division ultérieure en parties. Sur le frontispice se trouve une ajoute « in pluribus codicibus » qui, visiblement, avait été omise par hasard. Enfin le frontispice porte une datation erronée, l'année 1566.

Regardons maintenant le frontispice de la mise au net: D'abord il est calligraphié. L'ajoute « in pluribus codicibus », qui dans l'autographe faisait saillie car elle n'avait pas bien été intégrée au texte, a trouvé ici sa place et on ne voit pas qu'il s'agit d'une ajoute. De même la datation erronée a été corrigée et on a l'année 1656. Une chose nouvelle, qui n'existe pas dans l'autographe, est le fait que le premier tome est divisé en parties. Le codex, dont le frontispice porte le titre, sur la base de cette division en parties se présente comme la première partie du premier tome (Tomi prioris pars prior).

Si nous regardons maintenant le texte lui-même, nous voyons qu'à l'interieur on a vraiment procédé à un partage du premier tome en une première partie qui n'a pas dans le texte son propre frontispice. On s'attendrait donc, conformément au frontispice, à ce que cette première partie s'étende jusqu'à la fin du codex, jusqu'à la page 781. Cette première partie ne va cependant que jusqu'au milieu, jusqu'à la page 362. Là se trouve la page du titre de la deuxième partie du premier tome (Tomi prioris pars secunda).

Par conséquent, la page du titre du codex MS-1597 de la bibliothèque Casanate ne couvre en réalité que la moitié du codex. La page du titre de l'autographe indique que le volume représente le *premier tome*.

Le sommaire des auteurs

Après la page du titre prend place dans l'autographe et dans la mise au net le sommaire des auteurs. Là aussi il existe des différences entre les deux codex.

Comme nous l'avons déjà montré en décrivant l'autographe, le sommaire de l'autographe comporte une disposition des auteurs différente de celle du sommaire de la mise au net. Il est curieux que ce sont justement les auteurs qui dans le sommaire de la mise au net arrivent en dernière place, à savoir Gregorius Palamas et Gregorius Scholarius, qui arrivent en première place dans le sommaire de l'autographe. Dans la marge, à coté des noms de ces deux auteurs, Križanić a écrit: Tomus 2us. A la vérité, dans le sommaire de la mise au net ces deux auteurs sont mentionnés sous « Tomo II exstant ».

Après ces deux auteurs Križanić avait mis dans le sommaire de l'autographe une annotation qui se rapporte aux autres auteurs: Tomus Ius. Nous ignorons quel critère Križanić a utilisé pour établir l'ordre de succession des auteurs dans le sommaire de son autographe, mais nous pouvons le pressentir. Ayant cité les trois premiers auteurs dans le sommaire de la mise au net (Anonymus auctor, Maximus Athonensis, Meletius Alexandrinus) Križanić dit à la fin que ces trois auteurs ont été traduits en moscovite et édités en 1644. Visiblement Križanić les a mis ensemble dans le sommaire de la mise au net parce qu'ils ont été traduits en « moscovite » et édités ensemble.

Dans le sommaire de l'autographe « Auctor Anonymus » arrive à la dixième place, « Maximus Athonensis » à la neuvième et « Meletius Alexandrinus » à la huitième. Dans le sommaire de la mise au net aussi ces trois auteurs se trouvent ensemble mais dans l'ordre inverse. Alors que dans le sommaire de l'autographe les trois auteurs mentionnés se trouvent vers la fin, dans le sommaire de la mise au net ils arrivent tout au début. Križanić a pu faire cela parce qu'il s'agit là d'auteurs traduits en moscovite et publiés en Russie dans *Le livre de Cyrille*. Cette disposition des auteurs exprime, semble-t-il, la préférence qu'a Križanić pour le russe plus que pour le grec.

Les cinq auteurs suivants (Meletius Alexandrinus, Coressius, Nilus Thessalonicensis, Barlamus Calaber, Gabriel Philadelphiensis) se trouvent ensemble dans le sommaire de l'autographe mais

dans un ordre différent de celui de la mise au net. Dans la mise au net ces cinq auteurs forment la deuxième partie du premier tome.

La raison pour laquelle ces cinq auteurs sont groupés ensemble nous la trouvons dans une annotation de Križanić placée auprès du dernier d'entre eux dans le sommaire de la mise au net: « Ces cinq auteurs sont édités dans un fascicule en Angleterre »

Cette « partie » (pars) introduite par Križanić dans sa *Bibliothèque universelle des schismatiques* doit correspondre dans ce cas au fascicule d'une édition anglaise. La différence entre le sommaire de l'autographe et celui de la mise au net réside donc en premier lieu dans la disposition des auteurs.

Elle réside en second lieu dans le partage de l'ouvrage. Alors que dans le sommaire de l'autographe tous les auteurs forment un seul groupe, à ceci près qu'une note marginale indique que Palamas et Scholarius viennent dans le second tome, et tous les autres dans le premier, dans le sommaire de la mise au net on a effectué une division en deux tomes et en deux parties à l'intérieur du premier tome. La différence réside encore dans le nombre des auteurs. Douze auteurs sont cités dans le sommaire de l'autographe et treize dans le sommaire de la mis au net: un auteur, Melète d'Alexandrie, y est cité deux fois. Dans le sommaire de l'autographe Meletius est cité une fois, dans le sommaire de la mise au net il est cité avec le numéro 3, à la fin de la première partie du premier tome, et avec le numéro 7, au début de la deuxième partie du premier tome.

La différence est encore en ceci que le sommaire de l'autographe est plus court et celui de la mise au net plus développé. Le premier est plus direct, le second plus fignolé. Il y a lieu d'ajouter à cela que le sommaire de l'autographe a affaire à un travail de traduction à entreprendre et le sommaire de la mise au net à une traduction déjà réalisée.

Après avoir comparé à grands traits le sommaire des deux codex nous voudrions établir un parallèle entre les mêmes auteurs dans l'autographe et dans la mise au net.

Anonymus Auctor. Le texte concernant cet auteur est, quant au contenu, le même dans l'autographe et dans la mise au net. Dans la mise au net est indiqué quand « Anonymus » a écrit. La différence est dans la langue: celle de la mise au net est plus travaillée.

Maximus Athonensis. Alors que les données dans l'autographe sont purement de nature technique, les données dans la mise au net entrent plus profondément dans le contenu. Križanić donne une sorte de caractéristique de l'écriture de Maxime: Maxime ne traite pas complètement le sujet de son écrit, à savoir l'origine du Saint Esprit, mais il s'applique à montrer que dans la foi on n'est pas libre d'introduire des nouveautés. Une année seulement après avoir écrit cela, Križanić se rendit compte par lui-même en Moscovie combien est enracinée en Russie la mentalité de Maxime de résistance aux innovations. Les vieux-croyants, contestataires des réformes liturgiques de Nikon, témoignent de cette mentalité. Dans ses écrits russes Križanić insistera sur le fait que changer la discipline et les mélodies de la liturgie ne signifie pas changer la foi.

Meletius Alexandrinus. Etant donné que Križanić ne parle qu'une seule fois de Meletius dans le sommaire de l'autographe, il parle de ses lettres et de ses traités. Mais comme dans le mise au net Križanić parle de Meletius à deux endroits, la première fois il parle seulement de ses traités. Alors que dans l'autographe, pour chacun des trois auteurs cités, Križanić mentionne qu'il est édité en moscovite, sans indiquer l'année, au sommaire de la mise au net, seulement pour Meletius, Križanić donne l'information suivante au sujet de l'édition: ils ont été traduits du grec et édités en moscovite en 1644. Cette donnée concerne les trois premiers auteurs (Anonymus, Maximus et Meletius). La mise au net contient une autre phrase qui ne se trouve pas dans l'autographe: « Ils sont maintenant de là (du moscovite) traduits en latin ».

Photius schismatarcha. Au sommaire de l'autographe Križanić ne mentionne pas la « Bibliothèque » de Photius. Dans les deux sommaires Križanić parle de l'édition anglaise des lettres de Photius. Le sommaire de la mise au net précise que les lettres de Photius ont été publiées à Londres en 1651 en édition gréco-latine, qu'elles sont ici traduites en latin car l'édition de Londres n'est pas bonne. En quoi l'édition de Londres est-elle défectueuse? On peut le conjecturer d'après le sommaire de l'autographe: « Si quelqu'un compare la traduction anglaise et la nôtre il remarquera de nombreuses divergences et dans les mots et dans le sens; mais on pourra juger de l'interpolation d'après le texte grec édité en Angleterre ».

Maximus Margunius. Le texte du sommaire dans l'autographe est plus expressif, dans la mise au net il est plus raffiné. On a par exemple dans l'autographe l'expression « nostris hominibus inaudita » mais dans la mise au net « nostris scriptoribus ignota ». Dans la mise au net Križanić compare entre eux Margunius et Anonymus pour faire ressortir les ressemblances. Il souligne que Margunius n'est pas à mépriser, comme pour se justifier de lui faire une place dans son ouvrage. Il donne des informations sur l'édition: Margunius a été édité avec Palamas et Scholarius en Angleterre, mais le lieu et la date d'édition ne sont pas signalés. Il indique encore quand vivait Margunius (1596). En un mot les données de la mise au net sont beaucoup plus abondantes et précises que celles de l'autographe.

Nathanaël Chyca. Križanić a remplacé des mots de l'autographe par des mots à peu près équivalents, peut-être un peu plus précis, dans la mise au net: Il a remplacé les mots « audacter et imprudenter » de l'autographe par les mots « imperite et temere ». En outre la mise au net contient la remarque que Nathanael Chyca se contredit parfois lui-même. Alors que dans l'autographe il est dit de manière assez vague que Nathanaël a été édité à part, dans la mise au net il est dit de manière plus précise qu'il a été édité dans un livret à part. Des données sur le lieu et l'époque (1618) où il vivait ont été ajoutées sur la mise au net.

Meletius Alexandrinus. Comme nous l'avons déjà mentionné, Meletius paraît une seule fois dans le sommaire de l'autographe et deux fois dans la mise au net. Dans la seconde mention de Meletius dans la mise au net il est question des lettres de Meletius; ce que Križanić a écrit dans l'autographe au sujet des lettres de Meletius y a été transcrit presque sans changement.

Georgius Coressius. Du point de vue du contenu il n'y a pas de différences entre le texte de l'autographe et celui de la mise au net. Dans le sommaire de l'autographe se trouve cette phrase: « scripsit de Processione exiguum dialogum, at non exiguum *facessit* negotium ». La même phrase se retrouve dans la mise au net avec un seul mot de changé: « Scripsit de Processione exiguum; at non exiguum *facit* negotium ». Il semble que c'est par erreur que le « facessit » a été remplacé par « facit ». Ce sont des raisons de grammaire et de style qui nous portent à le croire (e.g. la concordance des temps dans la phrase: et le verbe « scripsit » et le verbe « facessit » sont au parfait dans l'autographe).

Nilus Thessalonicensis. Ce en quoi se distinguent en premier lieu le sommaire de la mise au net et celui de l'autographe ce sont les remarques de Križanić sur la réfutation de Nil par Bellarmin et Cariofil. Alors que dans l'autographe Križanić dit de Bellarmin qu'il a réfuté le texte de Nil sur le primat du siège romain « summatim », il exprime cela de manière plus détaillée et plus complète dans la mise au net. Il mentionne, comme dans l'autographe, que Bellarmin réfute Nil seulement « summatim », mais il ajoute que Bellarmin travaille seulement en latin et qu'il discute de l'écrit de Nil parmi d'autres choses très diverses. Quant à ce qui concerne Cariofil, Križanić dit dans l'autographe en termes assez généraux que sa réfutation de Nil est trop confuse et ne répond pas à ce que la chose exige. Dans la mise au net il est cependant plus concret: « Cariofil ne suit aucune méthode ni aucune division, ni aucune distinction... » Križanić fait encore remarquer: quand on a fini de lire Cariofil on ne sait pas ce qu'il faut retenir. Au sujet de l'autre écrit de Nil qui traite des raisons de la séparation, Križanić fait remarquer dans les deux sommaires que les catholiques n'y ont jamais touché. Križanić rappelle que les deux écrits de Nil ont été édités en grec et en latin. Il ne dit rien de la traduction latine comme dans le cas de Photius lorsqu'il a fait remarquer que la traduction latine existante n'était pas bonne et qu'il présentait une nouvelle traduction en latin. Il vaudrait la peine, en comparant la traduction par Križanić des écrits de Nil avec les traductions latines antérieures, de s'assurer si les écrits de Nil dans l'ouvrage de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum* sont une traduction originale de Križanić ou simplement la reprise corrigée d'une ancienne traduction. Le texte même des deux écrits de Nil dans l'autographe de l'ouvrage *Bibliotheca Schismaticorum Universa* (f. 185v-211) a des mots biffés et corrigés. Il semble donc que Križanić n'a pas simplement transcrit une traduction latine déjà existante de Nil.

Barlamus Calaber. Križanić dans le sommaire de l'autographe a une expression plus spirituelle que dans le sommaire de la mise au net. Dans l'autographe Križanić caractérise avec un jeu de mots la réfutation par Arkudius de Barlamus. Il dit qu'elle est menée: « fuse simul et confuse ».

Dans la mise au net le jeu de mots est affaibli par l'insertion de mots nouveaux dans le texte: « at fuse nimis, et prorsus confuse ». A cet endroit, et seulement dans la mise au net, Križanić

fait un parallèle entre les auteurs, concrètement il compare le réfutation de Barlamus par Arcudius avec la réfutation de Nil par Cariofil. Križanić mentionne que les écrits de Barlamus ont été édités en latin. Il ne dit rien cependant de cette traduction: ni s'il l'a utilisée de quelque manière, ni s'il donne ici sa propre traduction.

Gabriel Philadelphiensis. Dans la mise au net, à la différence de l'autographe, Križanić attire l'attention sur le fait que Gabriel dans son écrit amène de nombreuses citations d'auteurs. Il présente Gabriel, je pense, le plus positivement parmi tous les auteurs que le sommaire énumère.

Gregorius Palamas. Alors que dans le sommaire de l'autographe Križanić a simplement dit que Palamas est un nouveau saint et un nouveau théologien grec, il a senti le besoin d'ajouter, dans la mise au net, que les Grecs l'appellent le nouveau saint et le nouveau théologien. Dans l'autographe il n'y a pas un mot sur la réfutation de Palamas, mais dans la mise au net Križanić fait savoir: « Cariofil avait entrepris sa réfutation et il avait déjà imprimé une partie, mais la mort l'empêcha de l'achever ».

Georgius Scholarius. Tandis que dans le sommaire de l'autographe Križanić a mentionné de manière générale que Scholarius a écrit un ouvrage sur la Procession du Saint Esprit, il est plus concret dans la mise au net: « Scripsit Orthodoxi refugium, siue quinque tractatus de Processione ». Il insiste dans la mise au net, ce qu'il n'a pas fait dans l'autographe, sur le fait, d'une grande signification, que Scholarius cite toutes les expressions de Pères sur la procession du Saint Esprit y compris celles qui sont en faveur des Latins.

Ainsi les adversaires ne pourront reprocher au Latins, comme l'avait fait Marc d'Ephèse, d'avoir falsifié les textes (des Pères). Dans ses écrits russes ultérieurs Križanić prouvera avec vivacité, dans ce sens, que les Latins n'ont pas deformé les textes des Pères. Dans la mise au net Križanić signale encore que Palamas, Scholarius et Margunius ont été imprimés en Angleterre. Dans la mise au net il y a encore d'autres remarques qui ne se trouvent pas dans l'autographe, et qui laissent entendre que Križanić pense à un nouvel ouvrage, du même genre peut-être que la *Bibliotheca Schismaticorum:*

> Ici pourraient venir la lettre de Marc d'Ephèse, les arguments qu'il a exposés au concile de Florence, et en outre les

arguments de certains disciples de Photius qui sont rapportés dans le livre d'Alatius (dont le titre est Graecia Orthodoxa). Si nous vivons un peu, et avec l'aide de Dieu, nous en publierons peut-être aussi à part, un jour, des extraits numérotés et classés.

A la fin du sommaire de la mise au net se trouve cette remarque: « Voir aux feuilles 507. 756. 771. 78. quelques aveux des auteurs mentionnés, qui sont en notre faveur ».

A la page 507 (Križanić dit « folij », mais en réalité il s'agit de la page) on trouve ajouté dans la marge: N.B.: confessionem. Et un trait sur le côté désigne 11 lignes auxquelles se rapporte cette remarque. A cet endroit se trouve chez Nil une discussion sur la primauté du pape.

A la page 756, dans le texte est soulignée une phrase à laquelle se rapporte la note marginale: NB. confessionem aduersarij. La phrase dans laquelle Križanić voit une reconnaissance de l'auteur en faveur des Latins arrive dans le contexte d'une discussion à propos de l'emploi pour l'Eucharistie du pain avec levain selon l'usage des Grecs ou du pain sans levain selon l'usage des Latins. Voici la phrase en question: « Si autem intelligis formam, carnem Christi, non est melius alter altero: quoniam ambo ista sunt caro Christi ». Assurément l'auteur de cette phrase, Gabriel de Philadelphie, reconnait que, en ce qui concerne l'Eucharistie, le pain avec levain n'est en rien meilleur que le pain sans levain et inversement.

A la page 771 13 lignes sont marquées d'un trait sur le côté; au début se trouve l'annotation: NB. Confessionem aduersarij. Le texte est également de Gabriel de Philadelphie.

A la page 780 se trouve la note marginale: NB. Confessionem. Les 7 dernières lignes de la page 780 sont marquées d'un trait sur le côté et les quatre premières lignes de la page 781 qui est aussi la dernière du codex.

Le texte des deux codex

Nous avons comparé le frontispice des deux codex, puis le sommaire de l'autographe et celui de la mise au net. Il nous reste à établir, de manière globale, les ressemblances et les différences du texte lui-même, du contenu des deux codex. Tout d'abord, dans les deux codex, celui du Saint Office et celui de la bibliothè-

que Casanate, l'ordre des auteurs est le même. Dans l'autographe il existe un doublet du texte « Anonymi narrationes »; le texte vient aux f. 3-14, peut-être comme brouillon, et aux f. 16v-24v comme texte élaboré. Il faudra naturellement procéder à une comparaison détaillée du texte des deux codex lors d'une éventuelle édition de l'ouvrage de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum Universa*.

L'état des deux codex

Il a déjà été question de l'état de l'autographe UV-78. Voici maintenant quelques données concernant le codex MS-1597. Il est en parchemin. Il porte au dos l'inscription: Georgii Crisanii Bibliotheca Schismaticorum Universa. Le codex est plus usé qu'il ne paraît à première vue. A la lecture on rencontre de nombreuses et parfois importantes lacunes. L'encre a rongé des morceaux entiers de texte. Les mots s'effriteraient en feuilletant le codex même avec le plus grand soin. En 1967 le codex a été restauré, mais les morceaux de texte corrompus sont à jamais perdus. Cette année j'ai examiné le texte précisement du point de vue de l'altération [1].

[1] Selon l'état d'altération j'ai rangé tous les folios du codex en trois catégories: les folios intacts, peu abîmés et très abîmés. Par folios peu abîmés j'entends ceux qui comportent des mots rongés mais pas au point qu'on ne puisse pas déchifrer le mot. Par folios très abîmés j'entends ceux qui ont perdu des mots soit en partie soit complètement ou qui sont tellement altérés qu'ils sont illisibles.

Feuilles intactes: 4, 5, 10, 19, 21, 22, 24, 113, 182, 183, 196, 200, 205, 207, 210, 212, 213, 214, 217, 219, 220, 222, 230, 246, 248, 255 [?], 262, 263, 265, 267, 269, 270, 271, 272, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 294, 295, 296, 318, 321, 322, 341, 352, 354, 358, 359, 363, 365, 370, 371, 372, 375, 379, 381, 384, 388.

Feuilles peu abîmées: 3, 20, 23, 104, 106, 121, 123, 134, 141, 142, 155, 157, 161, 167, 170, 173, 178, 188, 189, 203, 204, 206, 208, 211, 216, 218, 221, 223, 224, 226, 227, 231, 234, 238, 239, 240, 241, 242, 247, 250, 251, 253, 254, 256, 260, 273, 274, 297, 298, 299, 302, 306, 307, 308, 309, 316, 317, 320, 323, 326, 331, 335, 336, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 351, 355, 356, 357, 362, 364, 367, 373, 374, 376, 378, 380, 382, 383, 385, 387, 389, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 398.

Feuilles très abîmées. Lorsque des fragments de texte ont disparu, je le marque par le mot « fragments » placé entre parenthèse à côté du chiffre de la feuille en question: 6, 7, 11, 13, 15, 16, 18, 25, 26, 27, 28,

Après cet examen de l'état du codex MS-1597 on peut dire, en gros, que la première moitié du codex est la plus abîmée. De ce point de vue, il est important qu'on ait découvert l'autographe, qui se trouve en assez bon état, de l'ouvrage de Križanić.

Si mauvais, que soit l'état actuel de la mise au net, on a la chance d'avoir des copies de l'époque où elle était en meilleur état. Ce sont un microfilm et une copie faite à la main. Le microfilm date de vers 1951, il est la propriété des dominicains de Zagreb; la copie, de 1901, est conservée aux archives de l'Académie Yougoslave des sciences et des arts à Zagreb.

La copie III. d. 206

La copie de la *Bibliotheca Schismaticorum Universa* aux archives de l'Académie Yougoslave à Zagreb porte la cote III. d. 206. Elle n'a pas à proprement parler de titre. Sur le folio 1 dans le coin droit est écrit: « Bibliotheca Casanatensis XX. II. 19. ». Dans le coin gauche est écrit: « Collazionato 1597 vol. 1° ». On voit par ces notes qu'il s'agit de la copie MS-1597 de la bibliothèque

---

29, 30, 31, 32 (fragments), 33 (fragments), 34 (fragments), 35 (fragments), 36, 37, 38, 39, 40, 41 (fragments), 42, 43 (fragments), 44 (fragments), 45 (fragments), 46 (fragments), 47, 48, 49 (fragments), 50, 51 (fragments), 52, 53, 54 (fragments), 55, 56 (fragments), 57, 58, 59 (fragments), 60 (fragments), 61, 62 (fragments), 63 (fragments), 64, 65, 66, 67, 68 (fragments), 69 (fragments), 70 (fragments), 71 (fragments), 72, 73 (fragments), 74, 75, 76 (fragments), 77 (fragments), 78 (fragments), 79 (fragments), 80, 81, 82 (fragments), 83, 84 (fragments), 85, 86, 87, 88, 89, 90 (fragments), 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99 (fragments), 101, 102, 103, 105, 107, 108 (fragments), 109, 110, 111, 112, 114 (fragments), 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 126 (fragments), 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133 (fragments), 135, 136, 137 (fragments), 138 (fragments), 139, 140, 143 (fragments), 144, 145, 146, 147 (fragments), 148 (fragments), 149, 150, 151 (fragments), 152 (fragments), 153, 154, 156, 158, 159, 160 (fragments), 162, 163, 164, 165 (fragments), 166 (fragments), 168, 169, 171, 172, 174, 175 (fragments), 176, 177 (fragments), 179, 180, 181, 184 (fragments), 185, 186, 187, 190 (fragments), 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 201, 202, 209, 215, 225, 228, 229, 232, 233, 235, 236, 237, 243, 244, 245, 249, 252, 257 (fragments), 258, 259, 261, 264, 266, 268, 275, 329, 330, 332, 333, 334, 337, 338, 339, 340 (fragments). Les fragments de texte ont disparu régulièrement là où étaient écrits en grandes lettres et en caractères gras les titres à l'intérieur du texte. L'encre a rongé le papier. Il semble que la qualité du papier n'est pas partout la même dans le codex.

Casanate, et donc de la mise au net. Il n'y a dans la copie ni page du titre, ni « Summarium Auctorum hic editorum ». La copie commence avec le premier auteur qui vient dans la traduction de Križanić, à savoir, « Anonymi Narrationes de dissidis Graecorum et Latinorum ». La copie comprend 21 feuillets. Les feuillets ont la numérotation d'origine en chiffres romains de I à XXI. Une main tardive a procédé à la pagination de tout le texte, en tout 590 folios du texte transcrit et un folio (f. 591) qui est un reçu de celui qui a fait la copie. Les feuillets sont séparés et de formats divers. L'écriture est lisible.

Nous rencontrons dans le manuscrit trois graphies: deux du transcripteur dont l'une représente un texte écrit rapidement et l'autre un texte calligraphié, et une du collationneur. Le texte lui-même de la copie est calligraphié et les annotations à côté du texte sont écrites rapidement, ainsi: « collazionato dalla pagina (ici vient la page de l'original qu'on est en train de transcrire), sino a pagina (de nouveau indication de la page de l'original) ». Une partie du texte, en tout une cinquantaine de folios (f. 487-523) a été écrite par un autre transcripteur.

Le texte a été fidèlement transcrit. Dès le folio 123 le transcripteur avec trois points désigne les endroits qui il n'a pas pu déchiffrer (page 155 de l'original). Dans la solution des abréviations le transcripteur n'a parfois pas eu la main heureuse. C'est ainsi par exemple qu'il a mis « spunistum » au lieu de « Spiritum sanctum » (voir f. 4 de la copie). Ici ou là le transcripteur a omis des mots de l'original. Au folio 4 il a omis les mots suivants: igne, aqua et aëre, sic et nos ex quatuor. Il a même parfois omis des phrases entières (par. ex. f. 54v-55). Il a omis aussi des annotations marginales de l'original (comparer ff. 496, 566v, 580v, 581 de la copie avec les pages de l'original 642, 756, 771). Parfois le transcripteur a omis les numéros d'ordre qui viennent dans l'original (f. 133). Il y a des endroits, à ce qu'il semble, où le transcripteur a essayé de corriger le texte de l'original. C'est ainsi que le mot clair « uolens » de l'original (p. 102) a été remplacé par « volentes » (f. 81 de la copie). Cependant le collationeur a corrigé les fautes du transcripteur. Il a inséré les mots que le transcripteur avait omis, il a remis en place les abréviations que le transcripteur n'avait pas résolues d'une manière heureuse, il a corrigé les « corrections » de l'original faites par le transcripteur, il a introduit dans le texte les ajoutes marginales qui dans l'original (MS-

1597) étaient signalées comme devant prendre place dans le texte. Le collationneur a indiqué en outre par un signe les endroits qu'il n'a pas réussi à déchiffrer.

En comparant ces endroits avec l'original, c'est à dire le codex MS-1597 (dans les photocopies de 1951), j'ai pu voir qu'ils étaient rongés par l'encre. Cette illisibilité « non potest legi » qu'a notée en 1901 le collationneur de la copie ne provenait donc pas de la graphie (qui est d'ailleurs très lisible) mais de l'altération du texte.

Parfois dans la copie manquent les fragments de texte; il y a cependant des cas où la copie comporte un nouveau morceau de texte qui ne se trouve pas dans l'original (comparer f. 447 de la copie avec p. 638 de l'original).

J'ai fait l'expérience de prendre un passage aujourd'hui rongé pour voir s'il existe dans la copie de 1901. Et assurément au folio 39v de la copie nous lisons les mots « tantummodo laudator, ut ceteri » qui ont disparu dans l'exemplaire de la bibliothèque Casanate, à leur place il y a une lacune.

Sur un recépissé qui se trouve en annexe de la copie comme dernier folio (f. 591) Cesare Vasselli, le transcripteur, atteste à la date du 3 aout 1901 qu'il a recu de Mgr. André Fris 21 lires « pour l'éxécution d'un travail de transcription à la bibliothèque Casanate » (f. 591). C'est donc André Fris qui a fait faire la copie. Elle est mentionnée dans le catalogue de l'inventaire (Catalogus manuscriptorum) de l'Académie sous le N° 174 avec les données suivantes: « [Križanić Gj.] De dessidis Graecorum et Latinorum. Copie du chanoine Fris à la biblioteca Casanatense ». Ayant également examiné la liste des manuscrits à la bibliothèque Kukuljević j'ai constaté que la copie n'appartenait pas à cette bibliothèque. Sur une seconde couverture, à l'intérieur, il y a écrit au crayon un nom: Dr. M. Frigan.

La question de la publication de l'ouvrage

Rappelons d'abord qu'on a déjà publié quelque chose de l'ouvrage de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum Universa*, naturellement d'après la copie de la bibliothèque Casanate MS-1597. Jagić a publié en 1872 le frontispice de l'ouvrage ainsi que « Sum-

marium Auctorum hic editorum » (¹). En ce qui concerne le frontispice, la transcription est fidèle quant au contenu mais pas quant à l'orthographe. La transcription: 2. Ioan 13., à la fin, est erronée. Le sommaire des auteurs est fidèlement transcrit quant au contenu, mais l'orthographe originale n'a pas été conservée; on a mis en relief, par un espacement, certains mots qui dans l'original ne sont pas en relief (mais on ne mentionne pas que l'espacement est de Jagić). Certains autres mots que Križanić avait mis en relief par sa graphie ne se distinguent pas chez Jagić. Par endroits on a une minuscule là où l'original a une majuscule; par endroits, là où Križanić va à la ligne, Jagić continue sur la même ligne. Une phrase de Jagić est incompréhensible: « Pour la compréhension de cette célèbre table des matières j'ajoute ceci: que les numéros des feuilles soient indiqués comme folio tel et tel, cela ne correspond pas avec la pagination de ce manuscrit » (²). Ayant feuilleté de nouveau le manuscrit, j'ai constaté que les pages dans le codex correspondent aux folios indiqués au Sommaire des auteurs. Ce qui a troublé Jagić, c'est peut-être le fait que dans le sommaire des auteurs on parle de folios, mais que dans le codex lui-même ce sont les pages qui sont numérotées et non les folios. Il est curieux que Jagić, persuadé qu'il était que la pagination du manuscrit ne correspondait pas aux folios indiqués dans la table des matières, ait conclu que l'exemplaire de la bibliothèque Casanate de l'ouvrage de Križanić « n'était pas de la main de Križanić, mais que c'était une copie de l'exemplaire de Križanić, copie dans laquelle le transcripteur avait conservé les numéros des feuilles du manuscrit original de Križanić » (³).

En 1912, quarante ans donc après Jagić, le théologien Aurelio Palmieri a fait réimprimer d'après Jagić le frontispice de la *Bibliotheca Schismaticorum Universa* ainsi que le Sommaire des auteurs (⁴). Palmieri pose la question de la publication intégrale

(¹) V. JAGIĆ, in *Rad Jugoslavenske akademija znanosti i umjetnosti* 18 (1872), 195-199.

(²) *Op. cit.*, p. 199.

(³) *Ibid.*

(⁴) A. PALMIERI, *Un'opera polemica di Massimo Greco* (*XVI secolo*) *tradotta in latino da Giorgio Krijanitch. Bessarione*, Serie III, vol. IX; 16 (1912) 56, 59-60.

du codex de Križanić. Il suffit de lire, dit Palmieri, le Sommaire des auteurs pour s'assurer que les traductions de Križanić ont le mérite de la nouveauté littéraire; les textes, en effet, poursuit Palmieri, que Križanić a traduits n'étaient alors ou bien ni traduits, ou bien ni imprimés, ou bien Križanić a fait sa traduction sur des textes grecs très rares (1).

« Le volume de Križanić, assure Palmieri, mériterait d'être publié, car les ouvrages grecs que Križanić a traduits sont très rares et presque introuvables. Il n'y a pas de doute, le savant missionnaire avait l'intention de réfuter les écrivains qu'il avait traduits. Mais a-t-il mis la main à cette seconde partie de son ouvrage? Nous ne pouvons répondre à cela faute de document, mais nous pensons que non. Cependant le premier volume de son recueil est un précieux mémorial de sa science et de son activité »(2).

Palmieri a commencé à publier les auteurs de la *Bibliothèque Universelle des Schismatiques*. Il a publié Maxime le Grec, moine du mont Athos (3). Il loue la traduction de Križanić qu'il appelle « scorrevole e elegante ». Il constate le mauvais état du codex: « Le codex qui contient ses (de Križanić), traductions est en très mauvais état. Peut-être l'encre qui ronge a littéralement réduit en poussière à de nombreuses pages une ou deux lignes » (4). Palmieri se plaint de n'avoir pas l'original sur lequel Križanić a fait la traduction, pour pouvoir combler les lacunes dans le texte qu'il publie. Il a publié aussi l'écrit de Coressius dans la traduction de Križanić (5). Plus tard cependant Palmieri n'a plus rien publié.

Ante Kadić, professeur de slavistique a écrit en 1965 sur l'actualité de la publication de l'ouvrage de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum* (6). Mais il existe des raisons « pour » et « contre ». La raison fondamentale *contre* est le fait que la *Bibliotheca Schismaticorum Universa* est une œuvre incomplète. Il lui manque en effet le deuxième tome, le plus intéressant pour les théo-

(1) *Op. cit.*, p. 56.
(2) *Op. cit.*, p. 58.
(3) *Op. cit.*, p. 61-79, 379-384.
(4) *Op. cit.*, p. 58.
(5) A. PALMIERI, G. CORESSII, *De processione Spiritus Sancti dialogus in latinum a G. Krizanic conversus*, *Acta Academiae Velehradensis* 8 (1912), No 1, p. 41-58.
(6) ANTE KADIĆ, *Neobjavljeno djelo Jurja Križanića*, *Kolo* 4, 1966, No 2, p. 206.

logiens et les spécialistes de Križanić, car il devait comporter les réfutations par Križanić des écrits traduits dans le premier tome. Les raisons *pour* peuvent se ramener à deux principales, l'une concernant Križanić, l'autre concernant l'orientalistique. La publication apporterait une contribution à la connaissance de Križanić comme traducteur, comme controversiste. Elle contribuerait aussi à une plus profonde compréhension des ouvrages que Križanić a écrit plus tard en Russie. Dans ces ouvrages en effet Križanić a affaire aussi aux auteurs dont il a présenté les écrits en traduction dans la *Bibliotheca Schismaticorum Universa.* Nous pourrions même dire que les écrits de Križanić, particulièrement les écrits théologiques, mais aussi les écrits politiques écrits en Russie, reflètent dans une certaine mesure la réfutation des auteurs non-catholiques de la *Bibliotheca Schismaticorum.* Bien plus il suppléent, d'une certaine manière, naturellement incomplète et inadéquate, à la réfutation (confutatio) des écrits non-catholiques qu'il avait l'intention d'entreprendre.

En ce qui concerne l'orientalistique, la publication du recueil *Bibliotheca Schismaticorum Universa* nous donnerait un ensemble d'ouvrages de controverse grecs et russes en traduction latine qui étaient déjà une rareté dans les bibliothèques romaines lorsque Križanić les a traduits; elle apporterait en même temps une contribution à l'étude de ces écrivains. Si la publication se heurtait à la grosse difficulté que présentait l'altération du texte de la mise au net de l'ouvrage de Križanić, au point que Palmieri déjà en 1912 n'avait pas pu tout lire, cette difficulté aujourd'hui tombe car on a trouvé l'autographe assez bien restauré et on sait l'existence d'une copie exécutée en 1901 alors que le codex n'était pas encore tellement abîmé. Sur la base de l'autographe et de la mise au net on pourrait publier l'ouvrage de Križanić *Bibliotheca Schismaticorum Universa.*

Zagreb Ivan Golub

Note: Alors que l'impression de ce traité touchait á sa fin, nous avons appris que « Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti » du Zagreb avait decidé la publication d'une edition critique des œuvres de Križanić d'aprés la rédaction de l'auteur.

S. Bulgakovs «Utěšitel'» und Gregor der Theologe über den Ausgang des Heiligen Geistes

Den Anstoß zur Veröffentlichung dieser Studie, die in einen weiteren Rahmen gespannt war, gab die italienische Übersetzung eines der Hauptwerke des russisch-orthodoxen Theologen Erzpriester Sergij Bulgakov. Bulgakov (1871-1944) war wohl der bedeutendste orthodoxe Theologe seiner Zeit. Der « Utěšitel' » (1) bildet den zweiten Teil der wichtigsten sophianischen Trilogie (= Werk in drei Teilen) Bulgakovs (2), die den Untertitel trägt *O Bogočelověčestvě* (*Über die Gottmenschheit*). Der «Utěšitel'» wurde russisch im Jahre 1936 veröffentlicht. Unsere ausführliche, in lateinischer Sprache verfaßte Besprechung (3) haben wir persönlich Ende 1938/Anfang 1939 im orthodoxen Theologischen Institut des hl. Sergius zu Paris Bulgakov überreicht. Es existiert auch eine französische Übersetzung des « Utěšitel' »: *Le Paraclet* (4).

Die italienische Übersetzung bringt als Titel: Sergej Bulgakov, « Il Paraclito » (5); sie ist im Jahre 1972 erschienen (6). Diese biblische Reihe ist das Ergebnis interkonfessioneller Zusammenarbeit (als Mitarbeiter zeichnet u.a. der bekannte französische protestantische Theologe P. Ricœur). Eine Einführung in die italie-

(1) « Der Tröster », « ὁ Παράκλητος »: Joh. 14,16; 14,26; 15,26; 16,7.

(2) Über Bulgakov und seine Sophialehre siehe unter anderem unsere Beiträge in der *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano: *S. Bulgakov* [Band III (1949), Kol. 193] und *Sofiologia* [Band XI (1953), Kol. 899-902].

(3) *Orientalia Christiana Periodica* III (1937) S. 674-680.

(4) Paris 1944.

(5) Edizioni Dehoniane Bologna (= Collana biblica *Epifania della Parola* 12).

(6) Siehe S. 544. (Eine Präsentation von P. O'Connell S.J. findet sich in *Or.Chr.Per.* 38 [1972], S. 521.)

nische Ausgabe stammt von Pier Cesare Bori (1). Die Übersetzung selbst ist Werk von Fausta Marchese (2).

Hier mögen ein paar Bemerkungen vorausgeschickt werden über die Präsentation der italienischen Ausgabe und über die Einführung. Was die Übersetzung betrifft, so begnügen wir uns, unserem Thema entsprechend, mit nur einer Stichprobe: Zwar spricht Bulgakov über die Geistlehre Gregors des Theologen bereits in der langen Einleitung anläßlich der kappadokischen Väter (3), aber nur in allgemeiner Weise. Charakteristisch für die patristische Argumentation des russischen Theologen ist der kurze Abschnitt über die Lehre Gregors von Nazianz vom Ausgang des Heiligen Geistes (4). Wir prüfen also eingehend diesen Abschnitt.

Auffällig wirkt, daß auf dem Titelblatt der italienischen Ausgabe der Verfasser: « Serg*e*j Bulgakov »; genannt wird, während der russische Originaltitel « Prot. Sergij Bulgakov » hat, also « Erzpriester (« Protoierej ») Serg*i*j (nicht Serg*e*j) Bulgakov ». In der Tat nennt sich Bulgakov konstant in den Buchtiteln vor seiner Priesterweihe Serg*e*j, nachher aber Serg*i*j. Er folgt darin dem Brauch der russischen Bischöfe und Priester, die die kirchenslavische Form des Namens annehmen (Sérgij statt Sergěj, Ioánn statt Iván). — Da der Untertitel « Über die Gottmenschheit » dem Werke wesentlich ist, sieht man nicht, warum er auf dem Titelblatt nicht erscheint, sondern nur bei Aufzählung der Werke Bulgakovs (5) genannt wird, wo übrigens ein Verweis auf die französische Übersetzung vom « Utěšitel' » fehlt.

Die Einleitung von Bori halten wir aufs Ganze gesehen für sehr gut. Darin sind nicht nur die zum Verständnis der Person, des Werkes und des Schrifttums Bulgakovs notwendigen biographischen und bibliographischen Angaben enthalten. Es wird gezeigt, in welchem Zusammenhang und in welcher Tradition Bulgakov steht, wie sein Werdegang verläuft, welches seine theologische Methode ist (6). Bori führt Beispiele dafür an, daß Bulgakov nicht

(1) S. 7-24.
(2) Siehe S. 6.
(3) Num. VI (in der it. Ausgabe Num. V).
(4) In der russischen Ausgabe, S. 99-100; in der italienischen Ausgabe, S. 147-8.
(5) In der Anmerkung 1, S. 7-8.
(6) S. 17 ff.

selten die Schriftinterpretation seinen besonderen Thesen anpaßt(1). Besonderes Interesse hat für uns der Hinweis darauf, daß Bulgakov den heiligen Vätern gegenüber eine ziemlich große Unabhängigkeit zeigt, daß er kaum Enthusiamus zeige für ein patristisches « ressourcement » (2). Bezüglich der für Bulgakov grundlegenden Sophia-Lehre (3) stellt Bori berechtigterweise die Frage, wozu denn zwischen Gott und Welt die Brücke der Sophiologie absolut notwendig sei und ob die Sophia-Lehre nicht die Aufmerksamkeit ablenke von der Menschwerdung, hin zu einer kosmischen, unpersönlichen, statischen, zeitlosen Funktion der Sophia — ähnlich wie im Palamismus (4). Das gleiche Bedenken hat schon Bulgakovs Freund, der Personalist und Existentialist Nikolaj Berdjaev und sein Weggenosse auf dem Weg vom Marxismus über den Idealismus zur Orthodoxie gegen die Sophialehre vorgebracht, wenn er schreibt « Die Sophiologie nimmt Formen an, in denen das Problem des Kosmos endgültig das des Menschen zu verschlingen droht. Die Sophiologie muß mit dem anthropologischen Problem verbunden sein » (5). Am Ende seiner Einführung unterstreicht Bori, daß sich im «Consolatore» Ausführungen finden voll Zauber und Anziehungskraft über den Heiligen Geist als lebenspendende Liebe, siegreiches Leben, Prinzip der Schönheit (6).

Eine Einschränkung müssen wir allerdings zu den Bemerkungen Boris machen. Sie betrifft seine Anmerkung 48 auf S. 19. In dieser Anmerkung wird auf Artikel von drei Autoren verwiesen, die zur Information nützlich sein könnten: Th. Špáčil, B. Schulze (lies: Schul*t*ze) und A. Litva. Zu diesen Artikeln gibt Bori den folgenden Kommentar: « L'ottica degli autori è tuttavia spesso viziata da una fondamentale diffidenza nei confronti del B., motivata, più che dalle singole tesi teologiche, dalla collocazione confessionale dell'A., dal suo netto rifiuto di prendere in considerazione la possibilità di un magistero infallibile ».

Wir fragen an erster Stelle, ob für katholische Autoren — wie die drei genannten — ein Mißtrauen gegenüber der Meinung, man könne sich als christlicher Theologe weigern, ein unfehlbares Lehramt

(1) S. 18.
(2) S. 18.
(3) S. 19 ff.
(4) S. 21-22. Vgl. hierzu den Artikel von G. PODSKALSKY, *Gottesschau und Inkarnation, Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas*, *Or.Chr.Per.* 35 (1969), S. 5-44.
(5) *Filosofija svobodnago ducha*, Paris 1927, Band II, S. 154.
(6) BORI, a.a.O., S. 23.

anzuerkennen, nicht seine Berechtigung hat, zumal die Lehre von einem unfehlbaren Lehramt der Kirche die traditionelle der Orthodoxie ist (1).

Dazu kommt aber, daß für keinen der drei Autoren Beweggrund für die Ablehnung der Christologie, Geistlehre oder Sophialehre Bulgakovs in erster Linie sein konfessioneller Standpunkt war; sondern es waren, im direkten Gegensatz zur Behauptung Boris, gerade einzelne theologische Thesen, die beanstandet wurden. Hätte Bori an erster Stelle auf unsere oben erwähnten Rahmenartikel in der « Enciclopedia Cattolica » und besonders auf unsere Besprechung des « Utěšitel' » verwiesen, dann hätte er gesehen, wie sich die Sache in Wirklichkeit verhält.

Zu Beginn unserer Rezension wird darauf hingewiesen, daß im « Utěšitel' » « continentur ideae et reflexiones maxime variae, aliquae paginae perpulchrae de inspiratione poetica, creativa, supernaturali religiosa, de providentia, de pulchritudine, de actione Spiritus Sancti in mundo, reflexiones, quae passim spiritu profundo religioso et christiano inspirantur. Multae ideae Bulgakovo sunt propriae, ' originales', vividae. Sub aliquibus respectibus (v.g. dualitatis Filii et Spiritus Sancti relate ad Patrem, item sententiae orientalis et occidentalis trinitariae secundum suos fontes et evolutionem) tota historia constanter examinatur. Ubique nova problemata oriuntur » (2).

Dann — und dies ist die Hauptsache — haben wir aus der Fülle des Materials vier pneumatologische Thesen Bulgakovs genauer dargelegt und geprüft: 1. Die Dreifaltigkeit ist persönlich « nicht nur in der horizontalen, sondern auch in der vertikalen Linie »; mit anderen Worten: Gott, das absolute Subjekt, ist nicht eine absolute Substanz oder Natur und drei relative Personen, sondern ein absolutes Ich und ein drei-eines Ich; in Gott oder Gott sind ein Ich und zugleich drei Ich (3).

2. Die gegenseitigen dreifaltigen Beziehungen sind nicht Beziehungen des Ursprungs, der Kausalität, sondern Beziehungen gegenseitiger Offenbarung: der Vater offenbart sich, der Sohn und der Heilige Geist offenbaren als « sophianische » Hypostasen in ihrer Zweieinheit den Vater (4).

3. Inspiriert durch V. V. Bolotov († 1900) (5) meint Bulgakov, die Lehre der östlichen Väter über den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater « durch den Sohn » sei ebenso wie die Lehre der westlichen Väter über den Ausgang des Heiligen Geistes « aus Vater und Sohn »

(1) Man vergleiche unsere Studien *Orthodoxe Kritik an der Ekklesiologie Chomjakovs* (*Archimandrit* [jetzt Metropolit] *Charkianakis und A. Stavrovskij*), *Or.Chr.Per.* 36 (1970), S. 407-431, und 37 (1971), S. 160-181.

(2) *Or.Chr.Per.*, III, S. 674.

(3) Vgl. *Utěšitel'*, S. 53.

(4) S. 161 ff.; 180.

(5) S. 114; 119; 177 ff.

nur theologische Meinung (1). Dieser Lehrunterschied habe in den früheren Jahrhunderten kein « impedimentum dirimens » zwischen Ost und West bedeutet. Als Neuerung hingegen bezeichnet Bulgakov sowohl die Lehre des Patriarchen Photius, daß der Hl. Geist « vom Vater allein » ausgehe, als auch die Ansicht der Lateiner, daß der Ausgang « von Vater und Sohn als nur einem Prinzip » geschehe. Der Irrtum beider Parteien bestand nach Bulgakov darin, daß sie eine theologische Meinung als Dogma erklärten. Überdies sei die (beiderseitige) Auffassung, daß es in der Trinität um Ausgänge gehe, grundfalsch (2). Eine Lösung sei nur möglich, wenn man die falsche Problemstellung aufgebe (3). Bulgakov bietet als Lösung die in unserem Punkt 2 gegebene an.

4. Schließlich schien uns die folgende trinitarische These Bulgakovs wichtig: Sohn und Heiliger Geist offenbaren den Vater in der ewigen und in der geschaffenen Sophia-Weisheit; Sohn und Heiliger Geist offenbaren, aufs innigste verbunden (in ihrer Zwei-Einheit) die göttliche sophianische Natur (4).

Wir heben hervor, daß Bulgakov (in Punkt 3) bezüglich des katholischen « Filioque » Versöhnlichkeit zeigt und der Auffassung des Photius gegenüber einen Freimut, wie er unter orthodoxen Theologen außerordentlich selten ist. Zu betonen ist aber auch, daß die Thesen Bulgakovs in unseren Punkten 1-3 (bezüglich der sophianischen Grundlage und nicht minder auch in Punkt 4) nicht nur in « konfessionell » katholischer Sicht auf Bedenken stoßen, sondern auch in orthodoxer Sicht.

Bori selbst erwähnt, daß die Sophialehre Bulgakovs von zwei russisch-orthodoxen Hierarchien zensuriert worden ist (5). Auch wir haben uns vor Jahren eingehend mit dieser Verurteilung der Sophialehre als Häresie beschäftigt und jenes umfangreiche Werk, auf das sich die Verurteilung durch die Karlowitzer Hierarchie stützt (6), eingehend besprochen (7). Ausschlaggebend für unsere Stellungnahme zur Sophialehre war nicht nur der katholische «konfessionelle» Standpunkt, sondern auch der orthodoxe (8).

Das soeben Gesagte gilt auch von den beiden anderen Autoren, deren Optik nach Bori von einem grundlegenden Mißtrauen oftmals

(1) S. 113 f.; 119 f.

(2) S. 168.

(3) Vgl. S. 178.

(4) S. 184-5; 199; 200; 209 ff.; usw.

(5) Bori, *Il Paraclito* a.a.O., S. 19.

(6) Archiepiskop Serafim Sobolev, *Novoe učenie o Sofii Premudrosti Božiej*, Sofia 1935.

(7) *Zur Sophiafrage*, *Or.Chr.Per.* 3 (1937), S. 655-661; russisch in: *Cerkovnaja Žizn'*, 7 (1939), Num. 6, S. 82-86.

(8) Man lese die ganze Besprechung in *Or.Chr.Per.* 3, S. 655 ff. und nicht nur den letzten Abschnitt auf S. 661!

entstellt wird: von meinem verehrten Lehrer P. Theophil Spáčil und einem meiner besten Doktoranden an der Gregoriana, P. Alois Litva. Zwar geben wir Bori zu, daß die Beurteilung Bulgakovs durch Spáčil aufs Ganze gesehen zu negativ ausgefallen ist (1). Gleichwohl verdiente die Studie Spáčils eingehende Beachtung. So würde sich zeigen, daß Bori sich nur auf den letzten Satz des Artikels stützt, aber nicht beachtet, daß Spáčils Urteil sich gerade aus der Analyse einiger besonderer Grundthesen Bulgakovs ergibt: des Rückfalls in die christologische These des Apollinaris von Laodizäa, der in Gott Verminderung hineintragenden Kenosislehre und der Sophiaspekulationen.

A. Litva (2) hat sich wie kaum ein anderer in die philosophischen und theologischen Grundlagen der Sophialehre vertieft und ist zum Ergebnis gekommen — wie übrigens auch die Hierarchen der russischen Heimatkirche und der russischen Auswandererkirche von Karlowitz in Jugoslavien —, daß Bulgakov vom Vorwurf des Pantheismus, trotz seiner besten Absicht, nicht freigesprochen werden kann. Wir selbst haben versucht, wenigstens das Problem einer gewissen Identität der ewigen Ideen mit Gott und mit der Kreatur positiver zu würdigen (3). Man mag das Urteil Litvas annehmen oder nicht. Die Optik in seiner durchaus sachlichen, sich durchwegs auf Gründe stützenden Untersuchung ist ebensowenig durch ein konfessionelles Apriori getrübt wie z.B. das Urteil von Erzbischof Seraphim (4).

Bulgakov über den Ausgang des Hl. Geistes nach Gregor dem Theologen.

« Bei ihm finden selbst die Katholiken das Filioque nicht anders als durch ihm zugeschriebene Schlußfolgerungen aus seinen Urteilen. (1) (Da etwas Besseres fehlt, zitiert Palmieri (5) eine bekannte Stelle der Oratio XXXI, wo sich der Vergleich der Hl. Dreifaltigkeit mit einer Quelle, dem Hervorsprudeln und einem Bach findet (« s rodnikom, ključem i potokom ») und sucht wenig-

(1) *Nova opinio auctoris orthodoxi de unione hypostatica, Or.Chr.Per.* 1 (1935), S. 53-92.

(2) *La «Sophia» dans la création selon la doctrine de S. Boulgakof, Or.Chr.Per.* 16 (1950), S. 39-74.

(3) Siehe z.B. die lange Abhandlung: *Maria und Kirche in der russischen Sophia-Theologie*, Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, *Maria et Ecclesia*, Band X, *Maria et Christiani ab Ecclesia separati*, Rom 1960, S. 51-141; 75 *mit Anm.* 75.

(4) Siehe den oben S. 166, Anm. 7 zitierten Artikel *Zur Sophiafrage*, S. 656-657.

(5) A. Palmieri, *Esprit-Saint*, im *Dictionnaire de théologie catholique*, Band V, 1 (1913), Kol. 729-731, über Gregors Geistlehre, wo aber das von Bulgakov Palmieri zugeschriebene Zitat nicht zu finden ist.

stens hier eine Anspielung auf das Filioque. Doch verschweigt er, daß der hl. Gregor gerade an dieser Stelle selbst die Durchschlagskraft wie dieses so auch der anderen aus der Natur genommenen Vergleiche zur Erklärung der Hl. Dreifaltigkeit völlig aufhebt (« uničtožaet silu »): 'am allerbesten, alle Bilder und Schatten zu lassen als trügerisch und weit hinter der Wahrheit zurückbleibend'.) Beim hl. Gregor dem Theologen treten vor allem zwei grundlegende kappadokische Motive der Triadologie hervor: die Dreifaltigkeit der gottgleichen Hypostasen, die ihre Hypostatischen Merkmale haben und geeint sind durch die Einheit der göttlichen Natur, und — als Koordinationsprinzip — die Monarchie des Vaters (die dreifaltige gegenseitige Beziehung der Hypostasen ist beim hl. Gregor schwächer ausgedrückt in der Lehre über die immanente Dreifaltigkeit; aber in der Lehre über die ökonomische Dreifaltigkeit folgt er im allgemeinen dem hl. Athanasius) (1). ' Wenn aber Sohn und Geist gleich ewig sind wie der Vater, warum sind sie dann nicht ursprungslos wie er (« sobeznačal'ny ») (2)? Deshalb, weil sie vom Vater (stammen), wenn auch nicht nach dem Vater (sind). Es ist wahr, das Ursprungslose ist ewig, doch braucht das Ewige nicht ursprungslos zu sein, sobald es auf den Vater als Prinzip zurückgeführt wird (3). Also sind Sohn und Geist nicht ursprungslos in Bezug auf den Urheber ' (Or. XXIX) (4). ' Wir ehren die Monarchie (« edinonačalie »)..., die die gleiche Ehre der Einheit bildet, die Wesenseinheit des Willens, die Identität der Bewegung und Richtung zum Einen hin von Seiten derer, die aus dem Einen sind ' (5). ' Der Vater (ist) Erzeuger (« roditel' ») und Hervorbringer (« izvoditel' »), der Sohn Erzeugtes, der Geist Hervorgebrachtes ' (ebda). ' Man muß den einen Gott-Vater kennen, den Ursprungslosen und Ungezeugten, und den einen Sohn [...] und den einen Geist, *der das Sein vom Vater hat* (6), der das Ungezeugtsein dem Vater und dem Sohn das Gezeugtsein überläßt ' (*Or. XXXII*) (7). Über dieses allgemeine Prinzip der Monarchie des Vaters geht der

(1) Das folgende Zitat stammt aus Greg. Naz., *Or. 29.*, Theol. 3, Num. 2: PG. 36, 77A-B.
(2) Griechisch: « συνάναρχα »?
(3) Griechisch: « ἕως ἂν εἰς ἀρχὴν ἀναφέρηται τὸν Πατέρα ».
(4) *Or. 29*, 3: PG 36,77A-B.
(5) *Or. 29*, 2: PG 36,76B.
(6) Von Bulgakov unterstrichen.
(7) PG 36,180A-B.

hl. Gregor der Theologe nicht hinaus, der in der Lehre über die dreifaltige Wechselbeziehung sich lediglich auf die Aufstellung der Reihenfolge der Hypostasen beschränkt, wie z.B.: ' Sie (die Gottheit) ist die unendliche Gleichwesentlichkeit (« soestestvennost' ») (1) von Drei Unendlichen, wo auch Jeder, für sich betrachtet, Gott ist, wie der Vater und der Sohn, der Sohn und der Hl. Geist, wobei in jedem die persönliche Eigenschaft beibehalten wird, und die Drei, zusammen betrachtet, auch Gott (sind): das erste wegen der Wesenseinheit, das letzte wegen der Monarchie (« edinonačalija »)' (2) (Or. XL) (3). Dagegen stellt der hl. Gregor der Theologe bezüglich der ökonomischen Dreifaltigkeit, in der Menschwerdung, eine Entsprechung (« sootnošenie ») fest zwischen der Tätigkeit der Zweiten und der Dritten Person, obschon man natürlich hieraus keinerlei filioquistische Folgerungen ziehen darf (« ne prichoditsja ») (Or. XLI), wie sie auch der hl. Gregor der Th. selbst nicht macht und sogar weit entfernt von ihnen ist. (S. 100, Anm. 1 (4): ' Man kann sich an die folgende Tirade der gleichen Rede klammern: « Alles, was der Vater hat, gehört auch dem Sohn, außer dem Ungezeugtsein; alles, was der Sohn hat, gehört dem Geist, ausgenommen die Zeugung ». Wollte man auf Grund dieses Textes dem Sohn die vis spirandi zuschreiben, deshalb weil Er alles hat, was der Vater (hat), ausgenommen das Gezeugtsein, dann muß man sie auch dem Hl. Geiste zuschreiben, der alles hat, was der Sohn (hat), ausgenommen die Zeugung. Doch ist eben dies Problem von der vis spirandi dem hl. Gregor dem Theologen vollkommen fremd '.)

Im allgemeinen muß man sagen, daß dem hl. Gregor dem Theologen, trotz aller Erhabenheit und Beredtsamkeit seiner theologischen *Reden*, neue Elemente des Problems nicht eigentümlich sind, wie auch neue Ideen in der trinitarischen Lehre, die von seinen Vorgängern (besonders dem hl. Athanasius) und Zeitgenossen noch nicht ausgesprochen worden wären ».

Bemerkungen zu Bulgakovs Interpretation.

Es ist unsere Absicht zu zeigen, daß es sich bei Gregor dem Theologen — auf Grund der von Bulgakov angeführten Texte —

(1) Griechisch: « συμφυΐα ».
(2) Griechisch: « μοναρχία ».
(3) 40,41: PG 36,417B.
(4) *Utěšitel'*.

nicht nur um Schlußfolgerungen zum Filioque hin handelt, sondern um Gedanken, die sich bei Gregor, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten finden, so doch der Sache nach und einschlußweise.

Die von Palmieri (1) zitierte Stelle findet sich in der 5. Theologischen Rede gegen Ende (2). Dort beurteilt Gregor drei aus der natürlichen Welt genommene Bilder der Dreifaltigkeit. Er beginnt mit dem Geständnis, daß er lange nachgedacht und geforscht, aber nichts Passendes gefunden habe. Dann fährt er fort: « Wenn auch eine geringe Ähnlichkeit («ὁμοίωσις») gefunden wurde, so entgeht mir doch der größere Teil und läßt mich mit dem Beispiel im Stich(3). Ich stellte mir vor ein Auge und eine Quelle und einen Fluß — wie das auch andere (getan haben) —, ob wohl das erste eine Ähnlichkeit aufweise (« ἀναλόγως ἔχῃ ») mit dem Vater, das zweite mit dem Sohn und das dritte mit dem Heiligen Geist ».

Auge, Quelle und Fluß sind griechisch « ὀφθαλμός », « πηγή », und « ποταμός ». Erklärt werden muß, was hier «ὀφθαλμός» bedeutet. Bulgakov übersetzt es mit « rodnik », wobei aber dies Wort eigentlich dasselbe bedeutet wie « ključ », « Quelle ». (Die italienische Übersetzung hat: « fonte », « rigagnolo » und « torrente » (4)). Doch worin liegt der Unterschied? Und was meint Gregor mit «ὀφθαλμός», wenn er dies Wort neben « Quelle » und « Fluß » stellt? Man geht wohl nicht fehl, wenn man darin den Quellgrund sieht, aus dem das Quellwasser hervorsprudelt. Das Wort bedeutet, auch bei Bäumen und Pflanzen, Knospen und Augen. Bei Migne finden wir die folgende Erklärung: «'Οφθαλμός: 'Hoc loco' inquit Bill. (5) ex Elia, ' significat principium fontis, e quo, tanquam ab oculo lux, promanat e terra prorumpens ' » (6). (Die italienische Übersetzung ist bezüglich der griechischen Worte eine Übersetzung der Übersetzung; sie gibt eine in sich folgerichtige Reihe, ist aber bezüglich des ersten und zweiten Gliedes ungenau, vielleicht auch bezüglich des dritten: « Quelle », « Bächlein », « Gießbach ».)

Wie erläutert nun der Nazianzener den Vergleich? Zuerst weist er auf, worin positiv die Ähnlichkeit besteht: « Diese drei sind

(1) Siehe oben, S. 167, Anm. 5.
(2) *Oratio XXXI, Theologica 5*, Num. 31-33: PG 36,169A-172B.
(3) Eigentlich: « unten », « κάτω ».
(4) S. 147, Anm. 12.
(5) CHARLES RENÉ BILLUART O.P. (1685-1757).
(6) PG 36,169, Anm. 86.

nämlich der Zeit nach nicht getrennt noch auch sind sie aus ihrem gegenseitigen Zusammenhang gerissen, auch wenn es in etwa scheint, daß sie durch drei Eigentümlichkeiten geschieden werden » (1). Dann spricht Gregor über die Unähnlichkeit des Beispiels: « Doch fürchtete ich erstens anzunehmen, die Gottheit befinde sich in einem Fluß ohne Stillstand; zweitens, es möge das Eine als Zahl (« τὸ ἓν τῷ ἀριθμῷ ») durch diesen Vergleich eingeführt werden. Denn das Auge/der Quellgrund, und die Quelle und der Fluß sind eins an Zahl, (nur) verschieden gestaltet » (2).

Die Bedenken Gregors gegen diesen Vergleich betreffen zwei wesentliche Unzulänglichkeiten: 1. Der Vergleich läßt im Dreifaltigen nur das Dynamische hervortreten, nicht das Statische, Beständige, als ob Gott in ständigem Wechsel begriffen wäre. 2. Die drei Vergleichsgegenstände sind im Grunde nur eine einziger mit akzidentellen Verschiedenheiten, während in der Dreifaltigkeit drei real verschiedene Personen in ihrer substantiellen Einheit unterschieden werden müssen. Positiv an dem Vergleich aber bleibt, daß die drei Vergleichsgegenstände nicht zeitlich (3) getrennt sind und daß sie, anscheinend durch drei Eigentümlichkeiten geschieden, trotzdem nicht aus ihrem gegenseitigen Zusammenhang gerissen sind (« οὔτε ἀλλήλων ἀπέρρηκται τῇ συνεχείᾳ »). Gerade diese letzten Worte sind wichtig. Der Vergleich veranschaulicht, daß zwischen den drei göttlichen Personen eine « συνέχεια » besteht, eine Stetigkeit, ein Zusammenhang, eine unmittelbare Folge. Dieser Zusammenhang zeigt sich im Bilde dadurch, daß die Quelle aus dem Quellgrund hervorgeht wie der Fluß aus der Quelle; oder, anders ausgedrückt, daß der Fluß durch die Quelle aus dem Quellgrund hervorsprudelt. Theologisch bedeutet dies im Gedanken des Nazianzeners, daß sich der Geist zum Sohn verhält wie der Sohn zum Vater; oder daß der Hl. Geist vom Vater durch den Sohn ausgeht (4).

Anschließend bringt Gregor noch einen anderen Vergleich, den Bulgakov übergeht: Sonne, Strahl und Licht («ἥλιος», «ἀκτίς», «φῶς») (5), von dem positiv dasselbe gilt wie vom vorhergehenden,

(1) PG 36,169A.
(2) Ebenda, 169B.
(3) Sehr klar ist dies gesagt in *Rede* 25, Num. 15: PG 35, 1220C.
(4) Gregor macht sich die Trinitätslehre des hl. Basilius zu eigen: *Or. 43, In laudem Basilii Magni*, Num. 65 ff.: PG. 36,584A-B, 585B.
(5) PG 36,169B-C.

obschon Gregor dies nicht wiederholt, sondern gleich drei Bedenken gegen dieses neue Bild vorbringt: 1. daß so die nicht zusammengesetzte Natur in etwa als zusammengesetzt gedacht werde, wie die Sonne und die Dinge an der Sonne (« τὰ ἐν ἡλίῳ »); 2. daß wir damit dem Vater ein Wesen zuschreiben, die (beiden) anderen aber nicht hypostasieren, sondern sie zu Kräften (« δυνάμεις ») Gottes machen, die in einem anderen ihr Dasein haben, ohne (in sich) zu subsistieren... Denn weder ist der Strahl noch das Licht eine andere Sonne, sondern sie sind gewisse Ausflüsse oder Wesenseigenschaften der Sonne; 3. daß wir dadurch — und es ist noch weniger statthaft — Gott zugleich das Sein und das Nichtsein zuerteilen (1). Wenn nämlich Strahl und Licht später als die Sonne existieren (2), dann waren sie einmal nicht. Nicht aber beanstandet Gregor am Vergleich, daß Strahl und Licht dermaßen Ausflüsse aus der Sonne sind, daß der Strahl an zweiter Stelle steht und das Licht an dritter, weil der Strahl zwischen Sonne und Licht vermittelt: das Licht kommt von der Sonne durch den Strahl; mit anderen Worten: der Geist geht vom Vater aus durch den Sohn. Hierin liegt ja der Kern des Vergleiches.

In der gleichen Rede 31 weiter oben hatte Gregor, um die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen in Gott zu verdeutlichen, von « drei Sonnen » gesprochen, aber zugleich auf die Unvollkommenheit auch dieses Vergleiches hingewiesen: « Unteilbar im Geteilten, um es kurz zu sagen, ist die Gottheit und *gleichsam* (3) in drei Sonnen, die zusammenhangen, e i n e Verschmelzung des Lichtes (« καὶ οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις »)» (4). Athanasius in seiner Oratio 3 contra Arianos, Num. 15, weist das Bild der drei Sonnen zurück. Statt dessen will er in der « Τριάς » betrachten « ἥλιον καὶ ἀπαύγασμα καὶ ἓν τὸ ἐξ' ἡλίου ἐν τῷ ἀπαυγάσματι φῶς· οὕτω μίαν ἀρχὴν οἴδαμεν », weil der Logos aus dem Vater ist (5).

Schließlich führt Gregor ein Gleichnis an, das einige zur Veranschaulichung der Dreifaltigkeit ersonnen haben: ein Sonnengeflimmer (« μαρμαρυγὴ ἡλιακή »), das an der Wand aufblitzt und infolge

(1) Ebenda.
(2) Vgl. oben, S. 171, Anm, 3.
(3) Von uns unterstrichen.
(4) PG 36,149A.
(5) PG 26,352C-353A.

der Bewegung von Wassern erbebt, das der Strahl (« ἡ ἀκτίς ») aufnimmt vermittels der dazwischen befindlichen Luft, und dann den Gegenstand (« τὸ ἀντίτυπον »), der ihn zurückwirft, eben die Wand (1).

Wenn wir recht deuten, haben wir hier wieder drei Dinge: die Sonne, den Sonnenstrahl, der die von Wasser erfüllte Luft durchdringt, und das wunderbare Geflimmer an der Wand. Was bemerkt nun Gregor dazu? Er meint zunächst, daß ein solches Geflimmer in ständiger Bewegung befindlich ist. Ist es daher eher eins als ein Vielfältiges oder umgekehrt? Dann, daß es sich ständig vereint und trennt und, bevor es mit dem Auge erhascht werden könne, zerfließt. Dagegen aber macht er geltend, daß im Vergleich, im Bild — er meint wohl « ἐξ' ὑδάτων κινήσεως» — die Bewegung durch etwas Geschaffenes verursacht wird, wo doch Gott Ursache aller Dinge ist und keinerlei Ursache haben kann. Ferner ist im Bild die Rede von Zusammensetzung (« σύνθεσις »), von Ausgießen (« χύσις »), von unsteter und fester Natur, was alles bei Gott undenkbar ist.

Dann schließt der Nazianzener mit seinem Gesamturteil über solche, der materiellen Natur entnommenen Bilder: « Gar nichts läßt meinen Gedanken Bestand haben, wenn ich an den Beispielen auf das Vorstellungsbild achte (« Καὶ ὅλως οὐδέν ἐστιν ὅ μοι τὴν διάνοιαν ἵστησιν ἐπὶ τῶν ὑποδειγμάτων θεωροῦντι τὸ φανταζόμενον »); es sei denn, daß man einen Punkt (« ἕν τι ») des Bildes billigerweise (« ὑπ' εὐγνωμοσύνης ») annimmt und das übrige verwirft » (2). Er hält es also am Schluß für das Beste (« κράτιστον εἶναι »), die Bilder und Schatten fahren zu lassen als trügerisch und weit entfernt von der Wahrheit, und sich mit wenigen Worten zu begnügen und unter Führung des Heiligen Geistes sich dem Glaubenssinn zu überlassen (« αὐτὸν δὲ τῆς εὐσεβεστέρας ἐννοίας ἐχόμενον, ἐπ' ὀλίγων ῥημάτων ἱστάμενον ὁδηγῷ τῷ Πνεύματι χρώμενον, ἓν ἐντεῦθεν ἔλλαμψιν ἐδεξάμην ») (3).

Man muß am Schluß fragen, warum denn Gregor sich mit diesen Beispielen so eingehend beschäftigt, wenn er sie dann völlig beiseite läßt. Er läßt sie aber gar nicht « völlig » beiseite; denn er gibt « billigerweise » zu, daß diese « Schatten » doch noch irgendwie zur Erläuterung beitragen, daß sich in jedem von ihnen wenigstens

(1) PG 36,169C.
(2) *Or. 31*, Num. 33: PG 36, 169C-172A.
(3) Ebenda, 172A.

«ein Punkt» («ἕν τι») finde, den man annehmen» («λαβών» – «λαμβάνειν») könne. Es stimmt also genau genommen nicht, daß Gregor — wie Bulgakov behauptet — die Durchschlagskraft solcher Vergleiche «völlig aufhebt» («uničtožaet»), «vernichtet», «zerstört», «annulliert» (italienisch wiedergegeben mit «annulla») (1).

Richtig bemerkt Bulgakov, daß bei Gregor von Nazianz vor allem zwei grundlegende Motive der kappadokischen Triadologie hervortreten: 1. die Dreifaltigkeit der gottgleichen Hypostasen, die ihre hypostatischen Merkmale haben und durch die eine göttliche Natur geeint sind; und 2. (als Koordinationsprinzip) die Monarchie des Vaters. Richtig bemerkt er auch, daß bei Gregor in der Lehre von der immanenten Dreifaltigkeit die gegenseitigen Beziehungen der Hypostasen schwächer hervortreten.

Es folgen bei Bulgakov einige Zitate aus den Reden 29, 32, 40 und 41 (2). Zu diesen Zitaten und zu Bulgakovs Kommentar läßt sich mancherlei bemerken.

Das erste von den drei Zitaten aus Rede 29 gehört an den Schluß: Zitat 2 und 3 sind Nummer 2 entnommen, Zitat 1 aber stammt aus Nummer 3. Diese Umstellung ist im Zusammenhang nicht unwichtig. Denn Gregor erklärt im Vorhergehenden, wie Sohn und Geist «auf den Vater als Prinzip zurückgeführt werden» (3).

Rede 29, die 3. Theologische Rede (4) enthält den prägnanten trinitarischen Text, den Bulgakov im Auge hat. Sehen wir uns zuerst diesen Text genauer an.

Gregor spricht von der göttlichen «μοναρχία», («Alleinherrschaft» oder «Einherrschaft»), jedoch nicht nur einer Person, und das im Gegensatz zur «ἀναρχία» und zur «πολυαρχία». Sie kommt zustande durch «gleiche Ehre der Natur» («φύσεως ὁμοτιμία») (5), Einmütigkeit im Entschluß («γνώμης σύμπνοια») und Identität der Bewegung («ταυτότης κινήσεως») (6) und Zustimmung zum

(1) *Il Paraclito*, S. 147, Anm. 12.

(2) 29,3: PG 36,77A-B; 29,2: PG 36,76B2 ff.; 29,2: PG 36,76B10-14; 32,5: PG 36,180A-B; 40,41: PG 36,417B und C-Df. (vgl. über Licht im Vater, Sohn und Geist 31,3: PG 36,136B-C; 40,5: PG 36,364B-C; 40,34: PG 36,408C); 41,8: PG 36,441A-C.

(3) PG 36,76A-B.

(4) PG 36,73-104.

(5) Bulgakov übersetzt dies ungenau mit «ravnočestnost' edinstva».

(6) Der allen drei Personen gemeinsamen Macht, Wirksamkeit oder Tätigkeit.

Einen von Seiten derer, die aus ihm sind (« πρὸς τὸ ἓν τῶν ἐξ' αὐτοῦ σύννευσις ») » (1). So etwas ist an einer geschaffenen Natur unmöglich; bei Gott aber existiert ein Unterschied an Zahl ohne Absonderung im Wesen (2). Dann fährt Gregor fort: « Deshalb bewegt sich (« κινηθεῖσα ») (3) die Einheit (« μονάς ») ursprünglich (« ἀπ' ἀρχῆς ») zur Zweiheit (« εἰς δυάδα ») und hält bei der Dreiheit ein (« μέχρι Τριάδος ἔστη »). Und dies ist für uns der Vater, der Sohn und der Heilige Geist: einerseits der Erzeuger (« ὁ γεννήτωρ ») und Hervorbringer (« προβολεύς ») — ich verstehe das jedoch unversehrt (« ἀπαθῶς »), unzeitlich und unkörperlich —, von den beiden andern aber das eine Erzeugtes (« γέννημα »), das andere Hervorgebrachtes (« πρόβλημα ») (4); oder ich weiß nicht, wie man dieses nennen könnte, wenn man ganz von den sichtbaren Dingen absieht » (5).

Auf den ersten Blick scheint der Gedankengang des Nazianzeners sehr klar zu sein; schaut man aber näher hin, so entstehen gleich mehrere Fragen: Was ist mit « μονάς » (ohne Artikel) gemeint? Was bedeutet « ἀπ' ἀρχῆς »? Ist « μονάς » die eine göttliche Natur; ist es der Vater zusammen mit der einen göttlichen Natur; oder ist es die ganze in der einen Natur geeinte « Τριάς »? Am besten paßt in den Zusammenhang und in die östliche trinitarische Überlieferung wohl die mittlere Auffassung, derzufolge « μονάς » den Vater zusammen mit der einen göttlichen Natur bezeichnet. Heißt sodann « ἀπ' ἀρχῆς » « zu Anfang », « ursprünglich », oder aber bezeichnet es den « Ausgangspunkt », die « Ursache » in der Dreifaltigkeit, den Vater, mit dem dann « Δυάς » und « Τριάς » (beide wie « ἀπ' ἀρχῆς » ohne Artikel) als verbunden zusammengestellt werden? Die Deutung, daß « Μονάς » den Vater, « Δυάς » Vater und Sohn, « Τριάς » Vater, Sohn und Geist bezeichnen, wird durch die folgenden Worte nahegelegt: « Dies ist für uns der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ». Zwar hat « ἀπ' ἀρχῆς » gewöhnlich die Bedeutung: « von Anfang an », « zu Anfang », « zuerst » (6), schließt hier im Zusammenhang aber auch die Bedeutung ein: « vom Vater als Prinzip ». Gregor will sagen, daß die innertrinitarische Bewegung « zunächst »

(1) PG 36,76B.
(2) Ebenda.
(3) Vgl. PG 37,632A.
(4) « Vorsprung ».
(5) *Rede 29, 2*: PG 36,76B.
(6) Vgl. *Oratio 25* (aus dem Jahre 379), Num. 15: PG 35,1220C ff.

vom einen Vater — der vorzüglich « der eine », « μονάς » ist — ausgeht und dadurch, daß der Vater « Erzeuger » ist und der Sohn « Erzeugtes », zur Zweiheit hinbewegt wird (Vater und Sohn); dadurch aber, daß der Vater « Hervorbringer » ist und der Heilige Geist « Hervorgebrachtes », zur Dreifaltigkeit wird (Vater, Sohn und Hl. Geist).

Weniger in den Zusammenhang paßt die Deutung der trinitarischen Bewegung in dem Sinne, daß sie von der « Μονάς », dem Vater, zur Zweiheit des Sohnes und des Geistes übergehe und so die « Τριάς » bilde. Denn ein zugleich betrachtetes Ausgehen von Sohn und Geist aus dem Vater wäre keine « Bewegung zur Zweiheit », sondern schon zur Dreiheit.

Die Lösung der Frage hängt davon ab, ob Gregor beim « Bewegtwerden zur Zweiheit » als Zweiheit Vater und Sohn oder aber Sohn und Geist versteht. Diese Zweiheit als Vater und Sohn verstehen entspricht dem von Gregor und anderen [1] gelehrten Parallelismus des Doppelverhältnisses « Sohn zum Vater » wie « Geist zum Sohn », auch seiner Lehre, daß der Geist durch den Sohn ausgeht. Außerdem wird so deutlich, warum der Sohn — der doch gleichewig wie der Geist vom Vater ausgeht — der zweite und der Hl. Geist der dritte ist.

Was nun an dieser Stelle Gregors des Theologen entscheidend ist, nämlich seine Worte über die Bewegung der Einheit zur Zweiheit und Dreiheit, wird von Bulgakov übersprungen. Er klammert damit gerade das aus, was die innerdreifaltigen Beziehungen näher bestimmt.

Im Zitat Gregors aus der 3. Theologischen Rede ist sodann gerade der Anfang, den wir oben nur mit unsern eigenen Worten wiedergegeben haben, von Wichtigkeit für die Beurteilung seiner Auffassung von der trinitarischen Monarchie. Er sagt: « Wir schätzen die Monarchie: eine Monarchie jedoch, nicht wie sie e i n e Person umschreibt (denn auch das Eine kann, wenn uneins (« στασιάζον ») mit sich selbst, zu vielen werden), sondern wie sie die gleiche Ehre der Natur zustandebringt, die Einmütigkeit im Entschluß und die Identität der Bewegung » [2]. Monarchie ist also

(1) Z. B. ATHANASIUS: PG 26,580B. Zu Basilius siehe oben S. 171, Anm. 4.

(2) *Or.* 29, 2: PG 36,76B. Vgl. ATHANASIUS, *Or. 4 Contra Arianos*, Num. 1: PG 26,468B.-C.

nach Gregor nicht nur die auf den Vater als ersten Ursprung zurückgeführte Alleinherrschaft des Vaters, sondern Subjekt oder Träger dieser Monarchie ist die ganze Dreifaltigkeit, sind alle drei Personen in der Einheit ihrer Natur und in der sich aus ihr ergebenden Einmütigkeit und Identität der Bewegung, was wohl hinweist auf die eine und einzige schöpferische Willensäußerung, Wirksamkeit oder Tätigkeit in Schöpfung und Erlösung. Nicht der Vater allein herrscht, sondern zugleich mit ihm herrschen Sohn und Heiliger Geist. Unter dieser Rücksicht ist Bulgakovs Schlußfolgerung, die er aus den Zitaten von Rede 29 und 32 zieht, ungenau. Schreibt er doch: « Über dieses allgemeine Prinzip der Monarchie des Vaters geht der hl. Gregor der Theologe nicht hinaus, der in der Lehre über die dreifaltige Wechselbeziehung sich lediglich auf die Aufstellung der Reihenfolge der Hypostasen beschränkt » (1). (In der italienischen Übersetzung wird das russische Wort « rjadopostavlenie » mit « giustapposizione » (2) wiedergegeben, also deutsch « Nebeneinanderstellung » oder « Nebenordnung ». Das russische Wort « rjad » schließt aber auch die Bedeutungen « rango », « ordine », « successione » mit ein.) Dazu bemerken wir: 1. Die Monarchie ist nach Gregor — wie eben gezeigt wurde — nicht ausschließlich eine « Monarchie des Vaters ». 2. Es finden sich in den Zitaten Bulgakovs aus Gregor und an anderen Stellen der Werke dieses Kirchenvaters, wenn sie vollständig im Zusammenhang betrachtet werden, Hinweise auf die innertrinitarischen Beziehungen, die über eine bloße « Aufstellung der Reihenfolge der Hypostasen » (und erst recht über eine einfache Juxtaposition) hinausgehen.

Dasselbe gilt, wenn wir das folgende Zitat Bulgakovs aus Rede 40, In Sanctum Baptisma, Num. 41f., analysieren und im Zusammenhang der ganzen Homilie betrachten. Diese Homilie wurde am 7. Januar 381 gehalten, wie die vorhergehende 39. Homilie, In Sancta Lumina, tags zuvor, am 6. Januar (3). Gregor ermahnt die Getauften, am Trinitätsglauben festzuhalten.

Die Stelle lautet: « Daß sich die eine Gottheit und Macht (« δύναμιν ») in den Dreien einfach (« ἑνικῶς ») findet und die Drei geteilt zusammenfaßt (« συλλαμβάνουσαν μεριστῶς »); weder ungleich durch Wesen oder Naturen noch vergrößert oder vermindert durch

(1) *Utěšitel'*, S. 100.
(2) *Il Paraclito*, S. 148.
(3) Siehe MIGNE PG 36,333-334.

Überlegenheiten oder Erschlaffungen (1) (« ὑπερβολαῖς καὶ ὑφέσεσι »), allseits gleich, allseits dieselbe, wie eine Schönheit und Größe des Himmels (2): dreier Unermeßlicher unermeßliche Naturverbundenheit (« τριῶν ἀπείρων ἄπειρον συμφυΐαν »), wobei jedes für sich betrachtet Gott ist, wie Vater und Sohn, wie Sohn und Heiliger Geist, unter Wahrung der Eigentümlichkeit für einen jeden, wobei die Drei Gott sind, wenn sie miteinander betrachtet werden, jenes wegen der Wesensgleichheit, dieses wegen der Monarchie. Ehe ich noch das Eine denke (« οὐ φθάνω τὸ ἓν νοῆσαι, καὶ. . . »), werde ich von den Dreien umstrahlt, ehe ich noch die Drei scheide, werde ich zum Einen zurückgeführt. Wenn eins von den Dreien erscheint, halte ich dies für das ganze (« τὸ πᾶν ») und es erfüllt meinen Gesichtskreis, und der größere Teil (« τὸ πλεῖον ») entrinnt. Ich vermag nicht die Größe dieses Teiles zu fassen, um den größeren Teil dem übrigen zuzuerkennen. Wenn ich die Drei zusammenschaue, sehe ich eine Leuchte (« λαμπάδα ») und bin nicht imstande, das geeinte Licht (« τὸ φῶς ἑνιζόμενον ») zu scheiden oder zu messen » (3).

Beachtlich ist auch die folgende Nummer 42. Gregor betont, daß die Zeugung des Sohnes durch den Vater ohne Passivität geschieht und daß der Sohn kein Geschöpf ist: « Ich fürchte, man möchte ihn zum Geschöpf machen (« φοβοῦμαι τὴν κτίσιν »), damit ich nicht Gott durch einen solchen Frevel und solche unrechtmäßige Zerschneidung verliere, dadurch daß ich entweder den Sohn vom Vater abtrenne (« ἢ τὸν Υἱὸν τέμνων ἀπὸ τοῦ Πατρός ») oder vom Sohn das Wesen des Geistes (« ἢ ἀπὸ τοῦ Υἱοῦ τὴν οὐσίαν τοῦ Πνεύματος ») »(4). Gregor bekämpft hier die Subordinatianer: « Wie für die Gemeinen und niedrig Gesinnten der Sohn unter den Vater heruntergezogen wird (« τοῦ Πατρὸς ὑποστέλλεται ὁ Υἱός »), so wird hinwieder auch vom Sohn die Würde des Geistes zurückgezogen (« καὶ ἀπὸ τοῦ Υἱοῦ τῆς ἀξίας τοῦ Πνεύματος ») » (5).

Wichtig an Rede 40, Num. 41, von der Bulgakov ein Stück zitiert, ist u.a. der Ausdruck « συμφυΐα ». Bulgakov übersetzt ihn mit « soestestvennost' », was lateinisch « coessentialitas » ist, deutsch

(1) D. h. Über- oder Unterordnungen.
(2) Hier setzt Bulgakov ein.
(3) *Or. 40*, 41: PG 36,417B-C.
(4) PG 36,417C-D.
(5) Ebenda, 420A.

wörtlich « Mitwesentlichkeit ». Doch liegt dem Griechischen das Wort «φύσις» (von «φύω») zugrunde, also « Natur ». (Die italienische Übersetzung hat richtig « connaturalità » (1)). Die drei Unendlichen sind « einer gemeinsamen Natur », sind « zusammengewachsen ». Gewiß, auch im Zusammenhang ist für Gregor sachlich « οὐσία» und « φύσις » das gleiche (« οὐσίαις ἢ φύσεσιν ») (2). Doch besteht formell zwischen « Wesen » und « Natur » ein Unterschied wie zwischen « notwendigem Kern » eines Dinges oder einer Person und « Prinzip der Wirksamkeit ». Wenn Gregor sagt (3), daß « die Drei Gott sind, wenn sie miteinander betrachtet werden, jenes wegen der Wesensgleichheit », so bezieht sich « jenes » auf das Gottsein, und wenn er sagt, « dieses wegen der Monarchie », so ist « dieses » ein Hinweis auf das Miteinander der drei Personen.

In Nummer 42 schließt Gregor eine doppelte « Zerschneidung » oder Trennung aus: die Trennung des Sohnes vom Vater und die Trennung des Wesens des Geistes vom Sohn. Dadurch betont er positiv sowohl die Personverbundenheit als auch die Natur- oder Wesensverbundenheit von Vater und Sohn, Sohn und Geist. Doch warum sagt Gregor nicht « die Trennung des Geistes vom Sohn », sondern « die Trennung des Wesens des Geistes vom Sohn »? Will er damit einen Unterschied beider Redeweisen andeuten? Es fällt auf, daß anschliessend ein ganz ähnlicher Unterschied gemacht wird: « Der Sohn wird unter den Vater herabgezogen », und entsprechend: « die Würde des Geistes unter den Sohn, getrennt von ihm («ἀπό») ». Es ist nicht einfach vom Geiste die Rede, sondern vom Wesen des Geistes, bzw. von der Würde des Geistes. Sicherlich soll damit beidemal die gleiche göttliche Würde des Geistes seinem Wesen nach betont werden. Keineswegs will Gregor damit die persönliche Beziehung zwischen Sohn und Geist ausschließen und nur eine indirekte Beziehung der Person des Sohnes zum Geist vermittels der gemeinsamen göttlichen Natur anerkennen.

Was im Kampf gegen die Arianer immer wieder betont wird, daß nämlich der Sohn aus der Substanz des Vaters hervorgeht, aus seinem Wesen, aus seiner Natur, daß der Sohn dem Vater wesensgleich ist, daß seine Natur dieselbe ist wie die des Vaters; all dies gilt entsprechend von der Beziehung des Sohnes zum Geiste

(1) *Il Paraclito*, S. 148.
(2) PG 36, 417B5.
(3) Ebenda, 417B11-13.

und des Geistes zum Sohne: Der Hl. Geist geht aus der Substanz des Sohnes hervor, aus seinem Wesen, aus seiner Natur; der Geist ist dem Sohne wesensgleich, seine Natur ist dieselbe wie die des Sohnes.

Wenn also Gregor « Sohn » und « Wesen des Geistes » einander gegenüberstellt, so schließt er eine solche Trennung aus, wie sie von seinen Gegnern gemeint ist, will aber keineswegs behaupten, daß das Wesen des Geistes ein anderes sei — weder inhaltlich noch numerisch — als das eine göttliche Wesen des Sohnes und des Vaters. Dies ist ja gerade der Sinn des Wortes «συμφυΐα». Nur gedanklich kann der Theologe, wegen des realen Unterschiedes der drei göttlichen Personen, die eine und identische göttliche Natur, das eine göttliche Wesen, insofern unterscheidend betrachten, als sie, bzw. es, in Vater, Sohn oder Geist verwirklicht und mit jeder göttlichen Person identisch ist.

Was wir hier dargelegt haben, entspricht auch zwei in der gleichen Rede 40 vorhergehenden Stellen, Num. 5 und 34.

In Nummer 5 ist von Gottes unzugänglichem unaussprechlichem Licht [1] die Rede, das jede vernünftige Natur erleuchtet (vgl. Joh. 1,9). Was die Sonne unter den sinnlich wahrnehmbaren Dingen ist, das ist Gott unter den geistig wahrnehmbaren. Beschaulichkeit und Liebe lassen Gott besser erkennen. Das göttliche Licht schaut und begreift sich selbst, aber ergießt sich in die Außenstehenden nur spärlich («ὀλίγα τοῖς ἔξω χεόμενον»). Gregor unterscheidet ein dreifaches Licht der Vernunft, in Gott, im Engel und im Menschen: « Von jenem Licht spreche ich, das im Vater, Sohn und Heiligen Geist geschaut wird, deren Reichtum das Verwachsensein ist (« ἡ συμφυΐα ») und das eine Hervorspringen des Glanzes (« τὸ ἓν ἔξαλμα τῆς λαμπρότητος »). Ein zweites Licht ist der Engel, ein gewisser Ausfluß des ersten Lichtes (« ἄγγελος, τοῦ πρώτου φωτὸς ἀπορροή τις») oder eine Teilnahme (« ἡ μετουσία »), die ihre Erleuchtung empfängt durch Hinneigung zu ihm und Dienst; ich weiß nicht, ob sie durch die Ordnung ihrer Stellung teilhat an der Erleuchtung oder aber die Ordnung nach Maß der Erleuchtung erhält [2]. Ein drittes Licht ist der Mensch, was auch den Außenstehenden [d.h. den Nichtchristen] offenbar ist. Licht nennen sie

(1) Nach Gregorius Palamas ist das göttliche Licht unter dem Einwirken der Gnade sogar dem menschlichen Auge zugänglich.

(2) Siehe gleich weiter unten.

nämlich den Menschen wegen der Fähigkeit der uns einwohnenden Vernunft... » (1). Gregor fügt noch hinzu, daß er noch ein anderes Licht kenne, jenes, das zu Beginn der sichtbaren Dinge die Finsternis vertrieben hat (Gen. 1,3-4), und das Licht der Gestirne (Gen. 1,14 ff.) (2).

Hier steht ein erstes Mal, vom e i n e n Licht des Vaters, Sohnes und Geistes gesagt, der Ausdruck « συμφυΐα »; dieses natürliche Ineinandergehen des trinitarischen Lichtes macht den Reichtum der drei Personen aus. An anderer Stelle hatte Gregor sich folgendermaßen über das dreifaltige Licht geäußert (3): « Für uns ist Gott einer, weil es nur eine Gottheir gibt; und auf Eines werden die, die aus ihm sind, bezogen (« ἀναφορὰν ἔχει »), wenn wir auch an drei glauben. Denn nicht ist das eine mehr, das andere weniger Gott; noch auch ist das eine früher, das andere später. Denn weder wird sie [die Gottheit] durch das Wollen zerschnitten noch durch ihre Kraft (« δυνάμει ») geteilt; noch darf man hier irgend etwas annehmen, was als Teilbares (« τοῖς μεριστοῖς ») gilt; sondern ungeteilt in Geteilten, um es kurz zu sagen, ist die Gottheit (« ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις ... ἡ θεότης ») (4). Und gleichsam wie in drei miteinander zusammenhangenden Sonnen (« οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων ») findet e i n e Verschmelzung des Lichtes statt (« μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις »). Wenn wir nämlich auf die Gottheit blicken und die erste Ursache (« τὴν πρώτην αἰτίαν ») und auf die Monarchie, dann erscheint uns eines; wenn wir aber auf jene schauen, in denen die Gottheit ist und die aus der ersten Ursache zeitlos und gleicher Ehre wert (« ὁμοδόξως ») hervorgehen (« ἐκεῖθεν ὄντα »), dann sind es drei, die angebetet werden » (5).

Uns scheint, daß Gregor mit verschiedenen Ausdrücken immer das gleiche sagen will: ob er nun vom Verschmelzen des Lichtes

(1) *Or. 40*, 5: PG 36,364B-C.
(2) Ebenda, 364C.
(3) *Or. 31*, 5. Theologische Rede, Num. 14. — Vgl. oben die Texte zu Anm. 4 auf S. 172 und Anm. 1 auf S. 173.
(4) Was GREGOR DER THEOLOGE hier und in der *Or. 39, In Sancta Lumina*, Num. 11 (PG 36,345C-D) (« Διαιρεῖται γὰρ ἐδιαιρέτως ... καὶ συνάπτεται διῃρημένως ») vom Verhältnis zwischen göttlichem Wesen und göttlichen Hypostasen versteht, dies « Unteilbar-geteilt » überträgt Gregorius Palamas auf das Verhältnis zwischen göttlichem Wesen und göttlichen Energien. Siehe darüber unsere Studie *Maksim Grek als Theologe*, Rom 1963, S. 95, Anm. 35 und S. 196. Vgl. auch THEODOR STUDIU: PG 99,432A-B.
(5) PG 36,148D-149A.

gleichsam dreier Sonnen spricht oder vom einen Hervorspringen des Glanzes des göttlichen Lichtes der drei miteinander verwachsenen Personen.

Der Ausdruck « τὸ ἓν ἔξαλμα τῆς λαμπρότητος » vom Licht der drei göttlichen Personen gesagt, wie auch der Zweifel, ob in der himmlischen Hierarchie der Engel das Primäre die hierarchische Ordnung sei oder die verschiedene Erleuchtung, erinnert an den Neuplatonismus, an den nach Gregor lebenden Pseudo-Areopagiten und an den Palamismus des 14. Jahrhunderts. Nehmen wir das Bild vom « ἔξαλμα τῆς λαμπρότητος » wörtlich, dann gibt es der späteren Konzeption des Palamismus vom Ausgang der Energie in Gott eine deutliche Handhabe. Es fragt sich nur, wie Gregor selbst diesen Ausdruck gemeint hat: sicher nicht im Sinne einer realen Zusammensetzung der einen gemeinsamen göttlichen Natur mit ihrem einen gemeinsamen Lichtglanz. Der Umstand, daß Gregor ein Licht in Gott, Engel und Menschen unterscheidet, legt nahe, daß das « eine Hervorspringen des göttlichen Glanzes » vom innergöttlichen Licht gemeint ist, nicht von seinem Strahlen nach außen, d.h. der göttlichen Tätigkeit oder Energie.

Wir erinnern an das, was Gregor in Rede 31, Num. 14 (1) betont hatte, daß nämlich in der Trinität « nicht das eine früher, das andere später ist, daß es weder durch Wollen zerschnitten wird noch durch Kraft geteilt, daß man hier nicht annehmen darf, was als Teilbares gilt » (2). Hierher gehören auch die Bemerkungen, die Gregor in der gleichen Rede 31, Num. 32, zum Bild der drei Personen in Sonne, Strahl und Licht gemacht hat (3): « Auch hier ist zu befürchten, daß man die nicht-zusammengesetzte Natur als in etwa zusammengesetzt denkt («μὴ σύνθεσίς τις ἐπινοῆται τῆς ἀσυνθέτου φύσεως»), wie eben die Sonne und die an der Sonne befindlichen Dinge » (4). Eine Zusammensetzung entsteht aber nicht nur durch reale Vereinigung von Teilen, die vorher real getrennt waren, sondern auch durch jede reale absolute Unterscheidung, wie sie trotz des Zusammenhanges zwischen Sonne, Strahl und Licht statthat oder auch zwischen Gottes gemeinsamer Lichtnatur und einem vorgestellten oder gedachten aus ihr hervorspringenden

(1) PG 36,148D-149A.
(2) Oben S. 181 und 177-178.
(3) Siehe oben S. 172.
(4) PG 36,169B.

gemeinsamen Lichtglanz. Daher sind gerade nach Gregor dem Theologen solche Ausdrücke wie « e i n e Verschmelzung, Vermischung (« σύγκρασις ») des Lichtes », « e i n Hervorspringen des Glanzes » nicht im Sinne einer realen Unterscheidung in Gott selbst (1) zu nehmen. Zu dieser Deutung berechtigt uns auch der jeweilige Zusammenhang bei Gregor dem Theologen. An der ersten Stelle (2). Or. 31,14, handelt es sich um u n s e r e Gotteserkenntnis (« ἡμῖν εἷς Θεός ... ») (3); und, nach Erklärung der Einheit und Dreiheit: « Wenn *wir* nämlich auf die Gottheit blicken..., dann *erscheint uns*...; wenn *wir* aber... *schauen* » (4). Ebenso erzählt Gregor in derselben Rede, Num. 31 (5), daß er mit viel Verstandesneugier bei sich selbst nachgedacht habe (« ἔγωγε πολλὰ διασκεψάμενος πρὸς ἐμαυτὸν τῇ φιλοπραγμοσύνῃ τοῦ νοῦ ») und seine Erwägung von allen Seiten her angestellt (« καὶ πανταχόθεν τὸν λόγον εὐθύνας ») (6) und dann zum Ergebnis kam, daß « er an erster Stelle fürchtete — bezüglich des Beispiels von der Quelle, was aber auch für die anderen Beispiele gilt —, in der Gottheit ein Fließen ohne Stillstand hinzunehmen (7). Auch an der zweiten Stelle, Rede 40, Num. 5, wo er vom « e i n e n Hervorspringen des Lichtglanzes » spricht (8), ist eben von der menschlichen Erkenntnis des Gottesgeheimnisses die Rede, von Gottes höchstem unzugänglichem und unaussprechlichem Lichte, das zwar « weder vom Verstande erfaßt noch durch ein Wort aussprechbar ist », aber doch « jede vernünftige Natur erleuchtet », das denen, die sich um Reinheit mühen, erscheint, sich vor ihnen sehen läßt (« φανταζόμενον »), um so mehr geliebt, je mehr wir es uns vorstellen (« ὅσον ἂν φαντασθῶμεν »), und je mehr wir es lieben, um so mehr hinwieder erkannt, wahrgenommen (« νοούμενον »), ein Licht, das im Vater und Sohn und Heiligen Geist (von uns) geschaut wird (« θεωρούμενον »). Die Aussagen über Gott als Licht im Sinne einer Verschmelzung oder eines Hervorspringens sind demnach von Gregor nicht als Unterscheidungen

(1) Nach Gregorius Palamas ist (in Gott) die Tätigkeit etwas anderes als die Wesenheit: PG 150,929A3.
(2) PG 36,148D-149A.
(3) Ebenda, 148D.
(4) Die Unterstreichungen sind von uns.
(5) Siehe oben S. 170-171.
(6) PG 36,169A-B.
(7) Ebenda, 169B.
(8) PG 36,364B.

in Gott selbst gemeint, sondern als Vorstellungen oder Gedanken, die im Menschen bei der Betrachtung des geheimnisvollen Gottes als Licht entstehen.

Es bleibt noch eine weitere Stelle der Rede 40, in Nummer 34, zu untersuchen. Gregor wendet sich an den von der Sünde gereinigten Christen: « Im Lichte des Herrn schau (« θέασαι ») (Ps. 36 [35], 10) Licht, im Geiste (des) Gottes [« ὁ Θεός » ist der Vater] nimm wahr (« αὐγάσθητι ») den Sohn, das dreifache und unteilbare (« ἀμέριστον ») Licht » (1). Im Zusammenhang ist mit dem Wort « der Herr » Christus gemeint. Der bekehrte Christ soll im Herrn, d.h. im Sohn, Licht schauen, d.h. das Licht des Vaters (vgl. Joh. 14,9); im Geiste Gottes des Vaters, im Heiligen Geist, soll er den Sohn im Strahlenglanz erblicken. Einfacher ausgedrückt: man soll im Sohn den Vater, im Geiste den Sohn des Vaters schauen. Dieses Schauen setzt voraus, daß sich der Sohn zum Vater verhält, wie der Geist zum Sohn, wobei der Geist aber auch Geist des Vaters ist.

Diese Stelle erinnert an eine andere ähnliche in der Oratio 31, der 5. Theologischen Rede, Num. 3 (2). Wenn es auch einigen kühn erscheinen könnte, so will Gregor doch die volle Gottheit des Heiligen Geistes derart betonen, daß er auf alle drei göttlichen Personen den Vers 9 des Johannesprologs anwendet: « Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον » (Joh. 1,9), und zwar so, daß « ἐρχόμενον » mit « ἄνθρωπον » verbunden wird, nicht mit « ἦν ». Gregor schreibt: « Es war das wahre Licht, das jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet, der Vater. Es war das wahre Licht, das jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet, der Sohn. Es war das wahre Licht, das jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet, der andere Beistand (« ὁ ἄλλος Παράκλητος »). Es war und war und war: aber es war eins. Licht und Licht und Licht: aber *ein* Licht (3), *ein* Gott. Dies ist das, was auch David zuvor sich vorstellte (« ἐφαντάσθη »), wenn er sagte: ' In deinem Licht werden wir Licht schauen ' (Ps. 36[35],10). Und jetzt haben wir sowohl geschaut als wir auch verkünden — aus (dem) Licht des Vaters den Sohn (als) Licht erfassend im

(1) PG 36,408C.
(2) PG 36,136B-C.
(3) Die Palamiten sprechen von e i n e m Licht — dem Taborlicht —, e i n e r Energie und zugleich von zahllosen Energien.

Geist (als) Licht (« ἐκ φωτὸς τοῦ Πατρὸς, φῶς καταλαμβάνοντες τὸν Υἱὸν, ἐν φωτὶ τῷ Πνεύματι ») — eine bündige und schlichte Theologie der Dreifaltigkeit » (1). Wörtlich: « aus Licht des Vaters, Licht erfassend den Sohn, in Licht dem Geiste ».

An dieser Stelle geht unsere Erkenntnis Gottes als Licht vom Vater aus, in dessen Licht wir den Sohn als Licht erkennen, aber zugleich im Geist als Licht, also gleichsam von oben her und von unten, hin zur Lichtmitte des Sohnes, während in Rede 40, Nummer 34 unsere Erkenntnis Gottes als Licht vom Herrn, vom Sohn zum Vater geht und vom Geist zum Sohn. Wir können eben in unserer Glaubenserkenntnis den Weg gleichsam von oben nach unten gehen und umgekehrt, von unten nach oben. Eins ist an diesen Stellen klar, daß in Gott als Licht die eine, einzige Lichtnatur die gemeinsame Natur des Vater-Lichtes, des Sohn-Lichtes und des Geist-Lichtes ist, in der — jedoch keineswegs subordinatianisch zu verstehenden — Abstufung: Vater-Sohn, Sohn-Heiliger Geist.

Wichtig ist Bulgakovs Zugeständnis bezüglich der « ökonomischen Dreifaltigkeit »: in der Menschwerdung könne bei Gregor eine Entsprechung (« sootnošenie ») zwischen der Tätigkeit der zweiten und dritten göttlichen Person festgestellt werden. Bulgakov bringt dann in einer Anmerkung ein letztes Zitat aus dem Nazianzener und fügt im Text hinzu, daß man aber hieraus keinerlei « filioquistische Folgerungen » ziehen dürfe, von denen Gregor weit entfernt sei (2).

Schauen wir uns auch dieses Zitat aus der Pfingstrede, Rede 41, Num. 9 ein wenig näher an: « Alles, was der Vater hat, gehört auch dem Sohn, außer dem Ungezeugtsein; alles, was der Sohn hat, gehört dem Geist, ausgenommen die Zeugung » (3). Auch hier

(1) PG 36,136B-C.

(2) Bulgakov meint, man dürfe auf Grund des Textes: « Alles was der Vater hat, gehört auch dem Sohn, ausgenommen die Zeugung » die « vis spirandi » nicht auch dem Sohn zuschreiben, weil man sie dann auch dem Geiste zuschreiben müsse, der dem Text zufolge alles hat, was der Sohn hat, ausgenommen die Zeugung. Bulgakovs Erwägung schließt einen Sophismus ein; denn es wird dabei vollständig die geoffenbarte Reihenfolge der göttlichen Personen vergessen: der Sohn ist die zweite, der Geist die dritte Person.

(3) PG 36,441C9-11. — Eine ähnliche Stelle findet sich in *Rede 34*, Num. 10: « Alles, was der Vater hat, ist des Sohnes/gehört dem Sohn,

hätte Bulgakov gut daran getan, die vorhergehenden Sätze zu zitieren, wo gesagt wird, daß der Sohn nie dem Vater noch der Geist je dem Sohne fehlte [1], wo Gregor von der Bei- oder Mit-Ordnung (« σύνταξις ») des Heiligen Geistes spricht, was dann durch die von Bulgakov zitierten Worte erläutert wird.

Bulgakov gibt zu, daß in Gregors Worten: « Alles, was der Vater hat, gehört auch dem Sohn, außer dem Ungezeugtsein; alles, was der Sohn hat, gehört dem Geist, ausgenommen die Zeugung» eine Entsprechung zwischen der ökonomischen, d.h. heilsgeschichtlichen Tätigkeit von Sohn und Geist ausgedrückt sei. Mit anderen Worten: Wie der Vater den Sohn zur Erlösung und Heiligung der Menschen in die Welt sendet, so sendet auch der Sohn den Geist in die Welt (vgl. Joh 15,26: « Wenn aber der Beistand kommt, den ich euch vom Vater senden werde... »). Aus dem Zusammenhang der Stelle geht aber ganz klar hervor, daß Gregor mit den von Bulgakov zitierten Worten nicht an erster Stelle die ökonomischen Beziehungen der göttlichen Personen im Auge hat, sondern die innertrinitarischen. Es stimmt also nicht, daß aus dem Text « keinerlei filioquistische Folgerungen gezogen werden könnten ». Außerdem ist zu beachten, daß Gregor mit den Worten: « Alles, was der Vater hat, ist des Sohnes » anspielt auf Joh. 16,15: « Alles, was der Vater hat, ist mein ». Auf Grund der johanneischen Texte muß man außerdem eine Entsprechung annehmen zwischen den ewigen innertrinitarischen Beziehungen und den Beziehungen der drei göttlichen Personen in ihrer Natureinheit zu Schöpfung und Erlösung. Zwar besteht die erste Absicht des Herrn in der Abschieds-

---

ausgenommen die Ursache; alles, was des Sohnes ist/was dem Sohne gehört, ist auch des Geistes/gehört auch dem Geist, ausgenommen die Sohnschaft, und mit Ausnahme dessen, was dem Leibe nach von ihm [dem Sohn] geschrieben steht, um meinetwillen, der ich Mensch bin, und um meiner Rettung willen » (« Πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ, τοῦ Υἱοῦ ἐστι, πλὴν τῆς αἰτίας [einige Handschriften haben « ἀγεννησίας »]· Πάντα δὲ, ὅσα τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Πνεύματος, πλὴν τῆς υἱότητος, καὶ τῶν ὅσα σωματικῶς περὶ αὐτοῦ λέγεται διὰ τὸν ἐμὸν ἄνθρωπον καὶ τὴν ἐμὴν σωτηρίαν »). PG 36,249 D-252A. Diese Stelle ist kommentiert worden von Martin Jugie A.A., *De Processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rom 1936, S. 164-165.

(1) PG. 36.441A-B.

rede darin, das Kommen, die Sendung des Beistands, des Trösters in die Welt zu verheißen (Joh. 14,12-16,15); aber er tut dies so, daß er mit dieser Verheißung auch die Offenbarung der Beziehungen der göttlichen Personen zueinander verbindet. Gregor lehrt auch sonst eine Entsprechung zwischen innertrinitarischen Beziehungen und zeitlicher Sendung von Sohn und Geist (1).

Als Beispiel mag eine Stelle aus Rede 32, Über das Maßhalten beim Disputieren, Num. 10, angeführt werden: Die Ordnung ist Mutter und Schutz aller Dinge; sie allein könnte, wenn sie der Rede fähig wäre, das Wort aussprechen, das vom Wort, dem Allschöpfer (« τὸ τοῦ Λόγου ... τοῦ πάντα δημιουργήσαντος »), gilt: « Als das All durch Gott ins Dasein trat und zu existieren begann (« ὅτε τὸ πᾶν οὐσιοῦτο τῷ Θεῷ καὶ ὑφίστατο »), war ich bei ihm ordnend (« ἁρμόζουσα»), als er seinen Thron auf den Winden bereitete und die Wolken oben mächtig gestaltete, als er die Erde begründete und die Quellen unter dem Himmel sicherte und durch den Geist seines Mundes gnädig alle Kraft gab («καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσαν δύναμιν ἐχαρίσατο »)» (2). Dann spricht Gregor von der rechten Ordnung in der Kirche, von Vorgesetzten und Untergebenen; denn hierauf ziele das zuvor Gesagte hin. Das All wird durch Gott den Vater ins Dasein gerufen. Ordnend stand ihm dabei der Logos, der Sohn, zur Seite. Und durch den Geist seines Mundes schenkte er alle Kraft. Beachtung verdient der Ausdruck: « durch den Geist seines Mundes ». Der Geist ist der Geist «des Mundes des Vaters », also der Geist des Vaters, aber auch der Geist des Sohnes, weil der Sohn « der Mund des Vaters » ist, «seine Rede», «sein Wort». Vom Auferstandenen lesen wir: Er sprach zu seinen Jüngern: « Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Nach diesen Worten hauchte er sie an und sprach: ' Empfanget den Heiligen Geist! ' » (Joh. 20,21-22). Hier erscheint bildlich und wirklich der Heilige Geist als Hauch aus dem Munde des Sohnes (3). Und im 2. Brief an die Thessalonicher lesen wir vom Widersacher, dem Gottlosen: « Ihn wird der Herr Jesus mit dem Hauche seines Mundes vernichten und durch den Lichtstrahl seiner Wiederkunft verder-

(1) Vgl. *Or. 39, In Sancta Lumina,* Num. 12: PG 36,348A-B.
(2) PG 36,185A-B.
(3) Über Joh. 20,21-22 und das Filioque siehe Jugie, a.a.O., S. 56-59.

ben » (2 Thess. 2,7-8) (1). Wird hier mit dem Worte « Hauch » angespielt auf den Heiligen Geist als den Geist des Sohnes? Das mögen zuerst die Exegeten ausmachen.

Jedenfalls findet eine solche Annahme ihre Bestätigung durch eine Stelle aus dem ersten Brief des hl. Athanasius an Serapion von Thmuis, der zwischen den Jahren 358-362 abgefaßt zu sein scheint. Es ist wohl die einzige Stelle, an der Athanasius 2 Thess. 2,8 zitiert, und dies, um im Zusammenhang aus zahlreichen Schriftzitaten die Gottheit des Hl. Geistes zu beweisen (2). Am Schluß von Nummer 6 schreibt er: « Und an die Thessalonicher: ' Und dann wird sich der Gesetzlose offenbaren, den der Herr Jesus mit dem Hauche/durch den Hauch/durch den Geist (« τῷ πνεύματι ») seines Mundes vernichten und durch die Erscheinung seiner Wiederkunft (« τῆς παρουσίας αὐτοῦ ») verderben wird ' » (3). Anschließend, in Nummer 7, fährt Athanasius fort: « Sieh, wie der Heilige Geist in der gesamten göttlichen Schrift kundgetan wird » (4). Nach Athanasius ist also der Hl. Geist der göttliche Hauch, der aus dem Munde des Herrn Jesus hervorgeht, selbstverständlich der Gottheit nach, nicht der Menschheit, wie das der Menschennatur Christi entlehnte Bild nahelegen könnte. Das Lebenswerk des großen Alexandriners bestand ja gerade darin, die Gottheit des Logos gegen die Arianer zu verteidigen.

Zur Schlußbemerkung Bulgakovs, die Gregors Trinitätslehre betrifft, daß er kaum neue Elemente zur Trinitätsproblematik beitrage, läßt sich sagen: Beim genaueren Studium der Schriften des Nazianzeners kann doch mehr Neues an den Tag gefördert werden, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Gregor selbst weist darauf hin, wenn er von seinen « Neuerungen » in der Terminologie spricht (5). Beim Studium der Trinitätslehre Gregors des Theologen werden Konvergenzlinien deutlich, eröffnen sich neue Perspektiven.

(1) Griechisch: « ὃν ὁ Κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ ».

(2) *Ep. I ad Serapionem*, Num. 6: PG 26,541ff.

(3) PG 26,548B.

(4) Ebenda.

(5) Siehe z.B. PG 36,136B4-8; « ἵν' οὕτως εἴπω »: PG 36,345D1; « εἰ δεῖ τι καὶ καινοτομῆσαι περὶ τὰ ὀνόματα σαφηνείας ἕνεκεν »: PG 36,348B9-12.

Wenn daher A. M. Ritter in seiner Studie über « Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol » (1) schreibt: « Das Trinitätsdogma war einschließlich der Lehre vom Hl. Geist wenigstens für die griechische Theologie zu seiner abschließenden Formulierung gelangt » (2), so ist dabei dreierlei außer acht gelassen: 1. daß die Trinitätslehre der großen Kappadokier wie schon die des Athanasius in keiner Weise abgeschlossen ist, sondern dynamisch nach vorwärts drängt, 2. daß in die dogmatische Synthese von Konstantinopel die Trinitätslehre des Epiphanius nicht einbezogen ist, und 3. daß die trinitarische Formulierung vom Ausgang des Hl. Geistes in der griechischen Patristik durch die Kontroverse zwischen Theodoret von Cyrus und Cyrill von Alexandrien Fortschritte gemacht hat bis zur Synthese des Damaszeners, dessen bevorzugte Formel « vom Vater durch den Sohn » lautete.

Die italienische Ausgabe von Bulgakovs « Tröster » gab uns Anlaß, die Einführung und Übersetzung — diese wenigstens in Form einer Stichprobe — kritisch zu prüfen, vor allem aber, noch einmal kurz zusammenzustellen, was der Theologe vom katholischen wie vom orthodoxen Standpunkt aus in Bulgakovs Geistlehre annehmen kann, was nicht (3), und dann zu zeigen, mit welcher Methode Bulgakov an das Studium der hl. Väter herangeht. Dies suchten wir nur an einem Beispiel seiner Väterexegese zu illustrieren, bezüglich Gregors des Theologen Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes.

Die vorliegende Analyse und Beurteilung von Texten Gregors von Nazianz ist unabhängig von anderen ähnlichen Untersuchungen, deren zwei hier erwähnt werden mögen: 1. Martin Jugie A.A., « De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes », Rom 1936 (4), und 2. M.-J. Le Guillou O.P., « Réflexions sur la théologie des Pères grecs en rapport avec le *Filioque* », im Sammelwerk « L'Esprit Saint et l'Église, Catholiques, orthodoxes et protestants de divers pays confrontent leur science, leur foi et leur tradition: l'avenir de l'Église et l'œcu-

(1) Göttingen 1965.

(2) Ritter, a.a.O., S. 307.

(3) Siehe, oben S. 165 ff.

(4) S. 161-165.

ménisme », Paris 1969 (1). Le Guillou verweist zum Schluß auf die trinitarischen Studien von Erzpriester S. Bulgakov (2). Beide, Jugie und Le Guillou, zeigen die Ansatzpunkte, bzw. Konvergenzlinien zum Filioque und unterscheiden sich dadurch von Bulgakov, mit dem sie aber darin einig gehen, daß ein ausdrückliches Filioque bei Gregor dem Theologen nicht zu finden ist, ja nach dem Stand seiner Trinitätsspekulation für ihn nicht möglich war.

BERNHARD SCHULTZE S.J.

(1) S. 195-219; 208-211.
(2) Ebenda, S. 219.

The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church

> "We shall not gain any accurate idea of the early Syriac Christian Church until we trace somewhat precisely what was at various times denoted by *bar Q'yâmâ*" (1).

This observation of F. C. Burkitt, made at the turn of this century, has been implicitly seconded by all the scholars who took part in the controversy occasioned by Burkitt's own attempt to trace the meaning of the term *bar qyāmā*. The debate was carried on for over half a century, and has been reviewed by E. J. Duncan (2) and A. Vööbus (3). Unfortunately, we still lack a comprehensive exegetical study of *qyāmā*, a concept which has its roots in the Bible as well as in areas related to the Bible. The following study does not pretend to fill that gap but intends simply to point up that need. A. Vööbus has written:

> "We are first impressed with the covenant-consciousness in the primitive Syrian Christianity. The Christian faith is perceived as a new covenant, and this is the decisive factor determining all others in the understanding of the new religion, even to the shaping of its implications. The covenant (*qeiāmā*) assumes the structural position of moulding all its theology, ethics and organizations" (4).

(1) F. C. BURKITT, *Early Eastern Christianity*, London, 1904, p. 128.

(2) E. J. DUNCAN, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage*, Washington D.C., 1945, pp. 82-103.

(3) A. VÖÖBUS, *Celibacy, A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syriac Church*, Stockholm, 1951, pp. 35-58; IDEM, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I (*CSCO* 184, subs 14), Louvain, 1958, pp. 184-208.

(4) A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, p. 12.

It would seem that the centrality of the covenant is a characteristic feature of the early Syriac Church, which makes it resemble very closely the biblical religion. In recent years, the theme of the covenant has been rediscovered through the advances made in biblical studies, and it is well on the way to the deepening of Christian spirituality and the renewal of the foundations of moral theology, at least in the Western Catholic Church (1). It should then be in the interest of all to see how the covenant-consciousness permeated Christianity in the early Syriac-speaking Orient. The present study is limited to an analysis of the terminology with a view to a better understanding of the phenomenon of the Covenanters (*bnäy qyāmā*: literally 'Sons of the Covenant'). Our main source will be the 23 treatises of Aphrahat the Persian Sage, written between 337 and 345 A.D. (2). In the following pages, we shall first try to ascertain the meaning of the term *qyāmā* in the writings of Aphrahat, and then enquire into the terminology used to designate the Covenanters. In a subsequent study we shall seek to identify the ecclesial status, mode of life and general organization of a category of Christians in the ancient Persian Empire, that has for long appeared so elusive and tantalizing.

(1) On the covenant theme, see D. J. McCarthy, *Old Testament Covenant*: *A Survey of Current Opinions*. Oxford, 1972.

(2) J. Parisot (ed. and transl.), *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, in *Patrologia Syriaca* (ed. R. Graffin), Paris 1894-1907, Pars Prima, I and II, pp. 1-489. In citing Parisot, since all the treatises except the twenty-third are in the first volume of the *Patrologia Syriaca*, the volume will be indicated only for citations from the second volume (PS II). After the column number is given the line number of the Syriac text. English versions, when not my own, are credited with G to J. Gwynn, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, XII, part II, Oxford, 1898, pp. 345-412.

As for the transliteration of Syriac words, I follow an experimental non-phonetic system. Thus, *wau* and *yod* are transcribed as they occur, without distinguishing between their vocalic and consonantal value; the soft and hard *bgdkpt* are not marked. *Alap*, marked in the middle position, is however presumed to accompany a vowel at the beginning and the end of a word. By way of another exception, Aphrahat's name itself is written without diacritical signs.

I. – The *Qyāmā* Terminology

Aphrahat uses the word *qyāmā* 77 times altogether. He also employs the Greek loan word *diyatiqi* (διαθήκη) 35 times as a synonym for *qyāmā* but only in one of the 9 different senses in which the latter term is used. It is important to distinguish these different usages of the word *qyāmā* in order to clarify the terminology.

1. In the sense closest to the etymological meaning (*qyāmā* is derived from *qām*, meaning 'to rise up', 'stand' ...) we find the word used twice (388:19; 920:5) as the equivalent of the more frequent *qyāmtā*, meaning 'resurrection' (1).

2. *Qyāmā* is also used twice in the sense of the verbal nouns derivable from *qām*, meaning 'to stay', 'to stand', 'to hold or remain together'. So, by the lethal power of poison, "the *qyāmā* of the body is gradually undone and destroyed" (1000:13); "At the departure of the soul, the body collapses and is dissolved from its *qyāmā*" (II 28:4) (2).

3. Eight times *qyāmā* is used by Aphrahat in the sense of pacts, contracts or treaties of a familial, social or political character. Thus, the marriage contract is a *qyāmā*: "the wife of your *qyāmā*" (617:25 cf. Dt 13:6); "kings longed for his (Isaac's) *qyāmā*" (440:2); a political treaty: "the *qyāmā* without oath" made by King Jehoiakim and later by his son Jehoiachin with Nebuchadnezzar king of Babylon, but which they violated by rebelling (II 136: 6, 8, 12, 13). About this pact the Old Testament does not say anything explicitly; all that is said is that Jehoiakim became a vassal (literally, servant)

(1) This root meaning has impressed certain writers, who extended it out to cover other instances as well. Cf. M. M. Maude, *Who were the B'nai Q'yâmâ?*, *Journal of Theological Studies*, 36 (1935) 14: "The word *q'yâmâ* comes from a root which has the fundamental meaning of 'rise up' and 'stand'. We may therefore consider the basic meaning of the word to be rising up to a higher and stable level. And this is actually the meaning of the word as Aphrahat uses it in his Homilies".

(2) This is the meaning preferred by A. J. Wensinck, *Qejama und Benai Qejama in der älteren syrischen Literatur*, *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 64 (1910) 562: "Die Lexica verzeichen ... die Bedeutung "status", statio, und ich meine, daß "Stand, Bestand" die richtige Übersetzung ist an vielen Stellen in älteren syrischen Literatur, namentlich bei Afrahat".

of Nebuchadnezzar (2 Kgs 24:1), and that Jehoiachin succeeded to the throne at the death of his rebellious father (ibid. 6). Such vassalage of course could have come into being only through a treaty (*qyāmā*), which Aphrahat makes explicit. This *qyāmā* was "without oath", since no oath is mentioned in scripture; in contrast, there is the other *qyāmā* with Zedekiah, in which an oath was required by Nebuchadnezzar, who made him king upon the revolt and surrender of Jehoiachin (ibid 17; 2 Chron 36:13). About this oath all that the biblical sources supply is the bare mention of Zedekiah's covenant and "swearing allegiance to Nebuchadnezzar by God" (cf. Ez. 17:16-19). Aphrahat expands it into a beautiful narrative, sketching a picturesque treaty-making scene (1), with details of the covenant rite culled perhaps from biblical (cf. Jer 34:8-11; 18-19) and other Near Eastern sources (2). The *qyāmā* rite described here evokes the scenes of the covenant sacrifices of Abraham (Gen 15:7-21) and of Moses (Ex 24:3-11) (3).

(1) Sedecia autem, eius patruo, rege constituto, Nabuchodonosor cogitavit et consilium iniit dicens: Quomodo dimissum illum in regno cognoscam non rebellaturum esse? Responderunt autem ei viri consilii sui: Interroga sacerdotes scientes legem. Vocavit igitur Nabuchodonosor sacerdotes, et dixit eis: Quomodo noverim vos mihi fore subjectos, et non insurrecturos esse? Qui dixerunt: Nos cum rege nostro iurabimus per Deum Israel, et *pactum instituemus* (*mqyimyinan qyāmā*) in ipso sacrificio quod in altari offertur. Tunc Nabuchodonosor ait: Ego vos per Deum Israel iurare compellam; quod si sacramentum eius temeraveritis, ipse tradet vos in manus meas; non autem vos iurare faciam per deos Babylonis. Adduxerunt ergo vitulum; rex Sedecias cum sacerdotibus et principibus manus suas super eius caput extenderunt, et immolaverunt eum; sumentesque de sanguine eius sacerdotes circuitum altaris perfuderunt; adipem altari imposuerunt ut suaviter oleret; vitulum autem bifariam diviserunt, et principes Iuda et sacerdotes et doctores populi et rex Sedecias inter divisiones transierunt; eoque iuramento [in nomine] Dei Israel *constituerunt pactum* (*aqyimo qyāmā*) non rebellandi, et eis Nabuchodonosor fidem tribuit. Postea vero sacramentum (*maomātā*) Dei Israel violaverunt, et a rege Babylonis defecerunt (II, 136:17-137:21).

(2) This is a haggadic technique similar to Aphrahat's imaginative description of Christ's descent into sheol and apocryphal exploits there (996:22-1000:17).

(3) Incidentally, it is worth observing that Aphrahat's understanding of the covenant is not coincident with "oath", or "solemn religious promise", since he contrasts "covenant without oaths" (*qyāmā dlā māomatā*: II, 136; 6,8,12) with "covenant with oath to God" (*qyāmā bmāomatā d'alāhā*: II, 137: 17). For the definition of *berith* in terms of oath or solemn religious promise, see S. PORÚBČAN, *Il Patto nuovo in Is. 40-66*, Roma, 1958.

To appreciate that the fundamental idea of *qyāmā* in our passage, is quite distinct from its meanings in nn. 1 and 2 above, it is enough to advert to the recurring phrase in which it occurs. The establishing of the treaty is regularly expressed with *aqyim qyāmā* (II,136: 8, 12 in the singular; 137: 2, 17 in the plural); the vassal, on whom the treaty is imposed, takes *l* (*lamda*), the dative preposition for the indirect object.

With the ritual celebration of the treaty with an oath to God, under which Israel submitted to Nebuchadnezzar and engaged not to rebel against their new master, " Nebuchadnezzar *believed* them" (II, 137:18-19). A *qyāmā* under oath is inviolable and sacred, the idea being that the god in whose name the oath was pronounced will jealously follow up the least violation with the severest sanctions. Hence Nebuchadnezzar could put faith in the promise of submission of his newly subjugated people. This detail is not without some theological significance in the consideration of the *qyāmā* when transferred to the religious sphere, as will be noted subsequently. Also relevant and equally significant is the other detail that the treaty concluded with the leading representatives of the people (the king, the priests, and doctors of Judah) engaged the whole nation. This representational aspect of treaty-making may be borne in mind in religious covenants as well, especially when Jesus Christ (who combines within himself the personality of the king, the priest and the prophetic teacher of the true Israel) is designated below (n. 5) *qyāmā šaryirā*, 'The true Covenant' (inviolable, faithful, reliable, firm).

4. *Qyāmā* designates also the covenants established by God with the Patriarchs, with the people of Israel, with the 'new' Israel or the Church of the Gentiles — in a word, *qyāmā* is any religious covenant in the history of salvation — (35 times). It is in this sense that *diyatiqi* is employed, also 35 times, but its usage is restricted to the Abrahamite (52:19,22; II, 85:6) and Mosaic covenants and to the New Covenant of Jesus (eg. 57:5,7,11; 60:11; 500:14-16). Within this restricted and privileged sphere, however, *qyāmā* and *diyatiqi* (cf. especially 500:14,16) are interchangeable. *Qyāmā* (84:21) is *diyatiqi* (85:6).

5. Christ is called *qyāmā* four times by Aphrahat commenting on a passage from Isaiah (1).

(1) Haec autem Isaias de Salvatore nostro dicit: ' Dedi te in foedus populo, et lucem gentibus' (Is 52:6). Quomodo igitur factus est populo foedus? haud aliter nisi quod ut advenit gentium lux et Salvator, exinde

The people of the first covenant were brought back to true religion and turned away from their idol worship, through their jealousy (Dt 32:31; Rom 11:11), at the salvation granted to the gentiles in Christ. "What the covenant required of them was this: that they should not worship other gods, although they did not accept it" (781:9-11) (1). This covenant idea appears in Rom 11:27: "As it is written, 'The Deliverer will come from Zion, he will banish ungodliness from Jacob; and this will be my covenant with them when I take away their sins'. Christ being the true covenant (*qyāmā šaryirā*) in person, confirms Israel in the very essence of the first covenant; this he does simply by being the light of *all* peoples. This designation or title of Christ as the covenant shows the immense richness of the concept *qyāmā*.

6. The Church is also the *qyāmā* of God, so designated four times: 323:7,9; 345:8; 348:2. In all these instances there is a clear undertone of the intimate relationship which unites the Church to God. The *qyāmā* of God is the "People from among the peoples" to whom Christ has been given as a covenant, and with whom the new covenant has been established. In the very act of God's redeeming His People and making them inherit His Kingdom through Christ, the covenant idea is implicit (cf. 232:3-6). For it is by entering His covenant and becoming His servants, that Christians achieve their freedom. We may recall how the 'true Israel' remaining *faithful* to the covenant religion of the Old Testament came to be called "the holy covenant" (Dan 11:28-30) or "the covenant of our fathers" (1 Mac 2:19-22). Similar designations occur also in extra-biblical sources of the intertestamental period (2).

---

cohibitus est Israel ab idolorum religione, factusque eis est foedus firmum (*qyāmā šaryirā*) ... En foedus illud quod factum est populo, et lux quae cunctis gentibus illuxit, easque a semitis perversis impedivit atque conclusit (780:23-781:21).

(1) Literally, "This was their covenant that...", covenant here being equivalent to its exigency, namely the first commandment of the Law requiring exclusive loyalty to the God of Israel.

(2) The Rabbinic literature reveals the same outlook. Jews are *benê berith* and Yahweh is *ba'al berîth*. A prayer that probably goes back to the first century reads: "On account of thy love, O Lord Our God, with which Thou hast loved Israel Thy people, and in Thy pity with which Thou, our King, hast pitied *the sons of Thy covenant*, Thou hast given

Aphrahat's understanding of the Church as a community of faith can be seen from his very first use of *qyāmā*: "Tibi demostravi ([1]) in fide consistere posse fundamentum foederis illius in quo sumus stabiliti" *bhaymānoutā meškḥā mettqyimā šete'stā dhānā qyāmā dqāymyin ḥnan beh* (72:10s). The etymology of *qyāmā* allows this word play, obviously enjoyed by Aphrahat, and it may be reproduced in translation somewhat as follows: "I have shown that the foundation of the covenant, thanks to which we have our consistence, may be found to consist in faith". It is through Christian faith that we are firmly set on Christ the Rock ([2]). This is a thought very dear to Aphrahat, who does not tire of repeating it: Christ is our stability, and we are united to him through faith. It is through *qyāmā* that in the sphere of religion man's relations with God are rendered stable ([3]), as God's justice perdures (*qayāmā*) for ever (Ps 112/111: 9 cit. 900: 10).

Those who belong to the covenant of Christ are not distinguished by any external sign like circumcision, which was the hallmark of the first covenanted people.

> "And in this testament (*diyatiqi*) there is no circumcision of the flesh nor a sign of [being a singular] people... This is known and explicit to sages and to whoever investigates, that every man who is of the covenant (*qyāmā*) [of Christ]

---

us O Lord our God, this great and holy sabbath in love". — *Tosefta Berakot* 3:7, cited by W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1962 (1948[1]), p. 261.

([1]) I.e. in the first treatise on faith.

([2]) "Quando enim quis accedit ad fidem, constituitur super petram, quae est Dominus noster Iesus Christus. Et aedificium fluctibus non concutitur, non superatur ventis, nec procellis deiicitur, nam aedificium super lapidem petrae firmae elevatum est" (8:10-16).

([3]) Cf. the adjective *qayām*, 'firm', 'permanent': 656:9; 716:3. Aphrahat is not, however, the first witness to the Syriac Church's consciousness of being the new covenant of God. Pseudo-Melito of Sardis writes: "God hides himself with his power from all his creatures; for changeable things cannot see Him who is unchangeable. But those who are mindful of him and belong to the immutable covenant do see God according to their strength to see him". (W. CURETON, *Spicilegium Syriacum*, p. 30 — my translation — Cureton renders *metdakryin* with "been admonished"; but it is not passive, and means "to remember", "be mindful" (cf. II,149: 11). Remembrance of God is a synonym for "religion" in the theology of the Covenant.

and yearns after circumcision, on account of his lust and shamelessness is circumcised, and he does not understand what the apostle said, " I wish that those who frighten you would mutilate themselves" (Gal 5:12).

"Our God is true, and his covenants (*qyāmaohy*) are very trustworthy, and each covenant (*kul qyām*) in its time was true and trustworthy. They find life who are circumcised in their hearts, and who circumcise themselves on the true Jordan, the baptism of the forgiveness of sins". (500:18-501:10; J. Neusner) (¹).

In the covenant that God established in fulfilment of His promises for the last times, the only 'sign' of the covenant (*qyāmā* is here identical with *diyatiqi*) is the circumcised heart: "blessed are the pure in heart, for they shall see God" (Mt 5:8).

Those who enter into this new covenant through baptism enjoy freedom from the dominion of earthly potentates and have a special claim on the protection of God. This reflection on freedom occurs in the treatise "On Wars", and is a direct application of the covenant idea. A vassal prince changing his allegiance from one suzerain to another is no longer subject to the former one. Now, "the holy people chosen in the place of the People, has inherited an eternal kingdom (cf Dan 7:27)... and God has set the holy people free". (232-3-6) (²).

(¹) This version of Neusner is more faithful than Parisot's; but Bert's is even better at "yearns after circumcision": nachdem er die Beschneidung vervorfen hatte'. For the Syriac *obātar gzourtā meštre*, means "after abandoning (the system, economy or covenant of) circumcision": the *ethp'el* of *šrā* means "to be rejected, deposed, revoked" (cf. Payne SMITH, *Syriac English Dictionary*). For Neusner's translation see his *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran.* (*Studia Postbiblica,* 19), Leiden, 1971, p. 29.

(²) Aphrahat continues: " Ecce enim quod totum Dei foedus (*qyāmeh d'alāhā*) 'ab onere regum et principum exemptum est' (Hos 8:10). Quamvis enim servierit quis gentilibus, ubi primum foederi Dei (*qyāmeh d'alāhā*) appropinquat, extemplo fit liber. ... Regnum hominibus promissum caeleste est an terrenum? Iam filii regni vocati sunt, et acceperunt suam ex hoc mundo liberationem. Regnum autem quod nunc stat non vult potestati submitti regis, qui venit ut regnum suum susciperet..." (232:6-21). A similar conviction of freedom animated the zealots. Josephus quotes zealot Eleazar: "We have resolved for a long time to be subject (δουλέυειν) neither to the Romans nor to anybody else, except to God alone; for He alone is the true and just Master (δεσπότης) of men" (Josephus *Jewish Wars*, 7:6 cited by DAVIES *op. cit.* p. 261).

Christians are citizens of the kingdom of Christ, which, while being eschatological (232:21-233:1), has already begun to realise itself on earth by imparting freedom to those who belong to it (1).

7. Aphrahat uses the same word *qyāmā* to designate also the Old Testament priesthood (twice). "God promised with an oath an eternal covenant of priesthood to Phineas and his children" (641:19; cf 1 Mac 2:54). "You have caused many to offend against the Law, and have abolished the *covenant* of Levi" (Mal 2:8 cit 864:20). What is emphasized here is the element of promise contained in every covenant. As such this usage is not different from God's covenant with Abraham (84:21), which is also referred to as a simple promise (84:24; 85:2). The New Testament ministerial priests, however, are nowhere in Aphrahat referred to as having a similar *qyāmā*, although priests were drawn from among the ranks of the Covenanters.

8. *Qyāmā* means also 'association', or 'alliance' in a general, abstract or metaphorical sense. What is stressed is participation without explicit or implicit reference to bilateral contractual partnership. So, "It was due to their alliance (*qyāmā*) with the wicked that the Chaldeans calumniated Daniel" (692:5).

Aphrahat the stylist occasionally uses the word *qyāmā* in a figurative sense. Thus, circumcision is called a *qyāmā*: "there are those who assert that when the daughter of Pharaoh found Moses, she did realize from the covenant (*qyāmā*) in his flesh that he was an Israelite child" (488:17-20). This *qyāmā* is obviously circumcision, "the covenant of circumcision" (488:22), "the sign and mark of the covenant" (477:15). Such figurative usage, not separately classified above, belongs to the figures of metonomy or synecdoche in the list of Häfeli (2).

9. Finally, we come to the designation *bnäy qyāmā* and its equivalents. In this usage, *qyāmā* occurs 17 times altogether: 7 times in the treatise on Covenanters (*Bnäy Qyāmā*) and 465:3; 841:13; 1041:10; and in the characteristic designation *qyāmā qadyišā* ("holy covenant": 588:13; 817:2; 916:12s); and "Thy *qyāmā*" (II 105:25; 113:25) and "our *qyāmā*" (II 108:2; 112:6). *Qyāmā qadyišā*

(1) This freedom must be understood in the whole context of the theology of the covenant.

(2) L. Häfeli, *Stilmittel bei Afrahat dem persischen Weisen* (Leipzig, 1932) p. 82-86.

is reserved in Aphrahat's usage to designate the institution of the *bnäy qyāmā*; it never occurs as a synonym of the entire People of God or its clearly unmistakable equivalents (1). That the "holy covenant" is a distinct entity in the Church of the Gentiles is seen very clearly in an allegorical exegesis (2) of Isaias 41:17-19.

If the Church of the Gentiles represents the poor and the needy once athirst for the life-giving water in an arid desert, the desert has now become a fertile land watered by springs and rivers (916:3-4); and there stand in its midst lush trees of various kinds representing the priests of the Church and the holy covenant" (*kāhnē d'amā oaqyāmā qadyišā*). Placed alongside the priests, "the holy covenant" has its own distinct identity in the Church. If the Church is a *qyāmā*, there is a *qyāmā* within that *qyāmā*. In some unspecified sense, this inner circle seems to represent the elite of the Church. This does not however mean that the distinction between the two concentric circles is clear in every instance: the case is perhaps analogous to the way the hierarchy is occasionally designated as the Church in our times.

II. – The Covenanters

Aphrahat devoted the sixth treatise specifically to the *bnäy qyāmā*, just as he has a separate treatise on the pastors — a clear enough hint that the former were no more co-extensive with the Church than the latter were identical with the entire flock. Concluding the tenth treatise, Aphrahat writes:

(1) In the *Odes of Solomon* "Put on the crown in the True Covenant of the Lord" (9:11) is a designation of the Church. And the "great Tablet written by the Finger of God" (23:19) represents the new covenant with its new commandment.

(2) "Egeni et pauperes qui petunt aquas et non habent, sunt populus gentium; aqua autem est doctrina Scripturarum... Cumque addit: 'Dabo in deserto cedros, et spinas, et myrtos, et arbores oleosas, et cupressos decoras in planitie'; desertum gentes figurat, quae velut desertum aridum quondam fuerant. Cedri autem, spinae, myrtus, et arbores oleosae sunt sacerdotes populi, cum *foedere sancto* (*qyāmā qadyišā*), decori in ramis suis instar arborum earum, quae aestate et hieme, speciosae frondibusque densae permanent" (913:25–916:15).

"Above, my beloved, I have written to remind thee of the character that becomes the whole flock. And in this discourse I have written to thee about the pastors, the guides of the flock" (457:21-24 G 385).

If, as Burkitt contended (1), the *bnäy qyāmā* were simply the baptized celibate laity, they were the flock, though from their ranks the pastors or the "clergy" were drawn. But the sixth treatise is addressed by Aphrahat to a narrower reading public than the ensemble of the first ten treatises. For, in the conclusion of the sixth treatise Aphrahat writes: "Therefore read in this whatever I have written unto thee, thou and the brethren, the monks (*bnäy qyāmā*) that love virginity". (312:6-8 G 375) (2). But at the end of the tenth treatise, which is the last of his first group of works, he refers to a wider reading public. "Ten treatises have I written unto thee, my beloved... Read thou and learn thou and the brethren, the monks, *and the faithful* (*obnäy haymanoutan*), they from whom mocking is far removed; as I wrote unto thee above". (465:2-6 G 386) (3). Thus, besides the "monks" or Covenanters, the well-disposed faithful could also benefit by reading Aphrahat's writings. The flock of Christ comprised, therefore,

(1) F. C. Burkitt, *Early Eastern Christianity*, pp. 129, 137-38.

(2) The sixth treatise is in fact a circular letter intended for the whole *qyāmā* around Aphrahat's correspondent. For, though this correspondent is the one who is addressed most often (with *ḥabyihy*: 15 times), we find also the following vocatives in the plural: *aḥay*, "my brothers": 260:13; *aḥayn*, "our brothers": 265:3; *ḥabyibäy*, "dear friends" 277:21; *ḥabyibaÿ yiḥyidāyē*, "dearly beloved celibates"; *btöulātā*, "you virgins": 261:5; 272:1. These vocatives are not merely rhetorical, since Aphrahat did mean to instruct his readers, both men and women on the mode of conduct becoming the Covenanters (eg. how a *bart qyāmā* should reply to a *bar qyāmā* who importunes her to live with him). The circular letter, therefore, was meant to be passed to the *aḥë bnäy qyāmā*, "the fraternity of the Covenant".

(3) Similarly, the twenty-second treatise, which ends the second group, declares that all the preceding "chapters" (*ryišë*: 1040:27) were directed to "our beloved brothers, the sons of the Church of God which is in different places" (1040:21-22). Probably by now his writings had been circulating far and wide, and he betrays awareness that his works had been compared with the works of others by critical readers (1044:21-23). "But there will be someone who will ask: But, who is the author of these discourses? Let him attend to what has been written; it will not be required of him to be informed about the author" (1048:24-1049:1). And let the reader pass on to others what he has read (1049:13-19). These

not only the so called "Sons and Daughters of the Covenant", but common lay Christians — which is, besides, borne out by the evidence of the Acts of the Martyrs. The majority of the martyrs under the persecution of Shahpur II in the different provinces were laymen (1).

The Acts of the Martyrs of the fourth century Persian Church usually mention the *bnäy qyāmā* after the bishops, presbyters, and deacons (2). Here Aphrahat, too, mentions the *qyāmā* after the priests. Similarly the "Offspring of the Church" (*yaldā d'yidtā*) figuring in the fourteenth treatise ("synodal letter") designates the *bnäy qyāmā* after bishops, presbyters and deacons (3).

According to the Chronicle of Seert, King Shahpur II began the persecution of the Church by taking steps "to exact a per capita tribute from monks living in monasteries, and to double the tax imposed on the believers" (4). The 'monks' here probably

---

are indications that Aphrahat wrote for readers not known to him personally. His correspondent indeed was a personal friend — if not, only a mere literary figure!

(1) Cf. S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, III, pp. 393, 395. A prayer placed on the lips of Mar Simeon Bar Sabbae, bishop of Seleucia-Ctesiphon, reflects the sad lot of the *qyāmā* in the persecution under Shahpur II. "Grant that I do not have to see the evils befalling my people. Grant that I do not live to see Thy churches destroyed, Thy altars pulled down, Thy scriptures torn, Thy ministry despoiled and mocked at, Thy sanctuaries trampled upon, and Thy *qyāmā* straitened and afflicted everywhere". P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, II, Paris, 1890, p. 182. In the same way Aphrahat lifts this moving prayer to God, on behalf of the *qyāmā*, very much similar to the above one, but with the involvement of an insider: "Commoveatur anima tua super populum tuum direptum, et domum tuam vastatam, aras tuas disiectas, absumptos sacerdotes, foedus tuum (*qyāmāk*) vexatum, libros tuos obsignatos; et super dispersionem atque spoliationem nostram. Ignominia nostra excrevit, populus noster dissipatus est, sanguis noster profusus, foedus nostrum (*qyāman*) detectum. Parce humilitati, et ignominiae, et confusioni nostrae". (PS II, 105:21-108:3).

(2) Eg. « Acta Sciabdustis », in S. E. Assemani (ed.), *Acta Martyrum Orientalium*, Rome, 1748 pp. 89, 144...

(3) Cf. 573:1-14. J. Parisot is inclined to agree. « Ces 'enfants de l'Eglise' semblent être les mêmes que les 'voués', *bnäy qyāmā* ". J. Parisot, *Aphraate*, *DTC* I, 2, col 1462.

(4) A. Scher, J. Perier, P. Dib and F. Griveau (eds.), *Histoire nestorienne* (*Patrologia Orientalis* IV, 3; V, 2; VII, 2; XIII, 4), Paris, 1907-1919; see IV, p. 300.

stands for all ascetics who, through their celibacy, deprived the state of the much needed war potential; at any rate, they were distinct from the 'believers' or the laity.

There is no need to labour this point any further (1). In brief, in a typological or theological sense the whole Chruch was the *Qyāmā* of God, but in the language of everyday life the *bnaў qyāmā* and the *bnāt qyāmā* represented an inner circle of elite Christians.

By what name shall we call them? This terminological question has some importance, since want of agreement on terms has resulted in contradictory statements, even with the best of agreement on meaning. The question whether the *bnaў qyāmā* of Aphrahat were monks in some sense or other can be settled only after a careful study of monastic terminology. Though this is not by any means the first time this question has been studied (2), sufficient emphasis does not seem to have been laid on the covenant theme.

The term 'Sons of the Covenant' is already in vogue, and perhaps it is now too late to discard this Aramaism (or Hebraism). It is too literal a translation for the correct 'Covenanters'. One can at once give a number of parallels. Here are a few from Aphrahat. *Bnaў gnounā* (cf. Mc 2:9; Mt 9:15 ref 678:26) are not 'Sons of the Bridegroom' (obviously!), but 'the wedding guests of the Bridegroom'. *Bnaў dayreh* (684:8) are not 'Sons of the Sheepfold' (of Christ), but 'those pertaining to his Sheepfold', hence, 'members'. *Bnaў 'razeh* (684-12) are not 'Sons of the Mystery' of Christ, but 'sharers in his mystery'. *Bnaў pyāsā* (5465:10) are 'those who are docile or amenable to persuasion, and not 'Sons of Docility', just as *Bnaў moulkānā* (II, 136:21) are 'counsellors' and not 'Sons of the Counsel'. Similarly, *Bnaў qyāmā* are 'partners in a covenant' or simply 'covenanters' (3).

But such a preliminary agreement on the term Covenanters does not solve all our terminological difficulties. We know that the

(1) As to the interpretation of the controversial seventh treatise "On Penintents", see below.

(2) Cf. S. Jargy, *Les fils et filles du pacte dans la littérature monastique syriaque*, *Or. Chr. Per.* 17 (1951) 304-320.

(3) The terms 'Covenanters' may be found in A. Vööbus, *History of Ascetism*, I, pp. 101-103, where the author discusses the analogous Jewish phenomenon.

institution of the *bnaў qyāmā* evolved dyring the course of history and assumed different forms and structures, so that its description at a given period is not necessarily applicable to other epochs. Thus, for example, what we learn of the *bnaў qyāmā* from Rabbula, bishop of Edessa from 412 to 435. A.D., shows a development from the fourth century situation. Rabbula drew up two sets of rules: one for "cenobites" (*dayrāyē*) and another for "priests and sons of the covenant" (*kāḥnē obnaў qyāmā*) ([1]). Whereas the cenobites were required to live regularly in a monastery (*dayrā*) under a director or superior (*sā'ourā*: overseer), the sons of the covenant normally lived attached to the church (rule 41/42), or "with his mother or his sister or [in the case of a married man who had decided to practise continence] with his daughter" (rule 2). They were encouraged to live with one another in groups (rule 17/18). To live at home with their parents was exceptional (rule 10): in fact, if they normally lived at home like the laymen, the special mention of living with mother or sister or daughter would have little sense. They observed poverty (rule 12) and were under the charge of priests (rules 10, and 36 and 36/37). Their liturgical role required the learning of the Psalms. (rules 20 and 58).

The earlier phase of the phenomenon of the *bnaў qyāmā* in the fourth century Persian Church was not identical, though some aspects were similar. In the first place Aphrahat does not use the word *dayrē* to denote a monastery. He uses it seven times, but in the sense of the fold of Christ (652:20; 684:7), of Satan (692:24) of the *Lebensraum* conquered for Israel by Josue (448:13), of the abode of Death (1021:26), of the mansions of the just in heaven (1013:21; 1020:18-19). Could the absence of the use of *dayrā* for monastery mean that cenobitic monasticism itself is not represented in Aphrahat's writings? To argue from the absence of a word to the absence of the reality would be premature and not seldom treacherous. We cannot make assertions of any value whether for history or for theology before submiting words to a careful analysis, however long and tedious this 'linguistic analysis' might be.

([1]) Cf. J. OVERBECK, *S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei, aliorumque Opera Selecta* (Oxford, 1865), pp. 212-214; 215-221; F. C. BURKITT, *Early Eastern Christianity*, pp. 143-149; A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, II (*CSCO* 197: Subs 17, Louvain 1960), p. 334 ff; id., *Syriac and Arabic Documents*, Stochkolm, 1960, pp. 24-50.

III. Epithets Applied to the Covenanters

As for the vocabulary actually used by Aphrahat, the more important are the following: *yiḥyidāyā* ("single", "celibate"); *qadyiša* ("chaste", "continent"); *btoulā* (m.) and *btoultā* (f.): ("an unmarried man", "bachelor"; and "an unmarried girl", "virgin"). All these three epithets are applied to the *bnaȳ qyāmā* (m.) and *bnät qyāmā* (f.) as practically synonymous in intent. Aphrahat uses them all in one breath in the sixth treatise where he outlines the rule of conduct of the *bnaȳ qyāmā* (272:21-22); and all of them apply to the same individual, "the man on whom the yoke is laid" (272:23-24).

> "Hearken then my beloved, unto that which I write unto thee, namely, whatsoever things beseem the celibates, (*yiḥyidāyē*) the Sons of the Covenant, the virgins, the continents (1). Before all things it beseems the man on whom the yoke is laid, that his faith should be firm; as I wrote to thee in the first epistle" (272:20-25 cf. G. 368).

The plural nouns in the first sentence are taken up by the singular in the second sentence, "the man on whom the yoke is laid".

As for the yoke which the *bnäy qyāmā* bear, it is the yoke of saints or continents (*qadyišē*: 249:1; 253:11), a celestial yoke (276:19), the yoke of Christ (262:13) (2). Before proceeding fur-

(1) Aphrahat is not here enumerating four different categories or grades of ascetics; the *yiḥidāyē* embraces the following three epithets. This can be seen from the following example, where the presence of the coordinate conjunction *o* (*wau*) is not a reliable sign that a new member is added. The *wau* can be, in Aphrahat's style, purely expletive or explicative before a series of enumeration. The context is Nebuchadnezzar's treaty with Israel (cf. p. 194 above). "They divided the calf into two. The leading men of Juda, namely (*vaw*), the priests and doctors of the people accompanying King Zedekiah, passed between the divisions" (PS II, 137: 13-16). The leading men of Judah (*raorbānē*) are spelled out in an enumeration of three members or categories: the priests (*okāhnē*), the doctors, and the king, who *are* the leaders of the nation.

(2) When Christians submit to Christ's lordship in faith, they belong to his *qyāmā* and bear his yoke. Celibacy, freely undertaken, is the yoke of Christ (261:13) in a privileged sense. In the usual allegorical interpretation of Jeremiah's Lamentations 3:27-28, the celibates are represented as bearing a yoke. The biblical type refers to the patient

ther it may help to clarify the concepts already introduced. First, *yiḥyidāyā*, which is usually rendered as " solitary".

Yiḥyidāyā (*from ḥad*: *one*) has been assigned in English the following meanings: "*a*) *sole, only, the only-begotten* ... *b*) *alone, by oneself, solitary, hermit, anchorite*, but also *a monk* or *nun* of a community; *c*) *singular*: in grammar opposite of plural. *d*) of one's own, special ..." etc. (1). However, this list does not give us the precise shade of meaning the word *yiḥyidāyā* has in the writings of Aphrahat.

Bert, Parisot, and Gwynn generally translated the word *yiḥidāyē* with 'Einsamen' or 'Einsiedler', 'solitarii', or 'monachi' and 'solitaries', respectively (2). But, as R. H. Connolly wrote, "evidently the word *îḥîdâyâ*, 'solitary', had not in Aphrahates' time acquired the special sense of 'hermit', but simply described the *B'nai Q'yâmâ* as men living a life of celibacy and renunciation of wordly possessions" (3). The *yiḥyidāyē* to whom Aphrahat addresses himself in the sixth treatise are those who choose celibacy in preference to marriage: "to you dear *yiḥyidayē* who take no wives". (261:3-4). And this indeed is their definition, as can be seen again from the eighteenth treatise on Virginity. There the unmarried man is contrasted with the married man: the former stays *yiḥyidā'yit*: "the man who has not yet taken wife and stays single" (*barnāšā d'anttā 'adakyil lā nsab oqā'em yihyidā'yit*)

acceptance of the exile as a chastening yoke of Yahweh. Blessed the man who learnt from boyhood how to bear it without complaint, in silence all alone, waiting for Yahweh's sure and imminent deliverance (cf. 261: 8-12). Celibacy is the yoke of Christ, borne voluntarily, and counselled for the present straitened times (cf. 841:14-19).

(1) P. Smith, *Compendious Syriac Dictionary*, s.v., which but translates and summarizes the *Thesaurus Syriacus*.

(2) *Passim*. In Aphrahat, *yiḥyidāyē* occurs altogether eight times in the plural, and once in the singular, as the quivalent of *banaÿ qyāmā*: and it is translated by Parisot with *solitarii* (269:3, 341:23; 344:25; 356:8; 404:6) or with *monachi* (261:4; 272:21; 276:19). In the singular *yiḥyidāyā* occurs only once in this sense (260:19), but four times to refer to Jesus Christ as the only Son of the Father (*Unigenitus*: 269:4; PS II, 100:17; 101:10; 105:10). Finally, just once *yiḥyidāyē* occurs in the sense of "the only precious sons" of men (*yiḥyidāyē yaqyirē*: "[Filios] unicos": 1004:10).

(3) R. H. Connolly, *Aphraates and Monasticism*, *JTS* 6 (1905) 572-76, see p. 537.

(840:26-841:1). To stay single, *yiḥyidā'yit*, is not to remain lonely or in solitude: it is simply the synonym for 'not to have taken wife' or 'not to be in the married state'. In fact Aphrahat excludes the notion of physical solitude when he says of the *yiḥyidāyē* that they should live in company: "Woman then ought to live with woman, and man should live with man" (260:20-22). The only company that is positively excluded is of the two sexes: "If he (the Evil One) inflames them with the desire for Eve, they dwell alone (*balḥoudayhoun*), and not with the daughters of Eve" (256:22-24 G 365). The *yiḥyidāyē* of whom Aphrahat is speaking are therefore celibates or continents, and *yiḥyidāyā* for him means 'single' not 'solitary' (1). There would be greater clarity if we could do without the word 'solitaries' when dealing with Aphrahat. In what follows we shall render *yiḥyidāyē* regularly with 'celibates' (2).

This is not to ignore the later developments of the word. As the monastic movement assumed various shapes, the same word denoted things significantly different from the original reality. We shall only cite here the following evidence from the late seventh century writer Dadisho Katraya, who, according to A. Mingana, "may possibly have been the last writer to mention" the Sons of the Pact" (*bnaȳ qyāmā*) (3). Dadisho was a monk in the monastery of Rab-Kinnāré, in the Qatar district of the Persian Gulf. He seems to have died ca 690 A.D. In his treatise *On Solitude* (*šelyā*), he distinguishes four kinds or degrees of Christian life in the ascending order of perfection.

(1) It is not normal for man to be ' single ': this semitic idea finds expression already in Genesis — "It is not good for man to be alone" (Gen. 2:18). To be married is to be 'double' or 'coupled', as when Adam got Eve. The New Testament carries on the same idea with the word-play: "They are no longer *two*, but one (flesh). What therefore God has joined together, let no man put assunder" (Mt 19:6).

(2) It has been suggested that they should not be called in German 'Einsamen' or 'Einsiedler', as Bert does, but rather 'ehelos' or 'ledig'. Cf. SCHWEN, *op. cit.*, p. 99, who also refers to H. S. SCHUBERT, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, I, 2. ed., Tübingen-Leipzig, 1902, p. 463. Cf. also K. MÜLLER, *Ehelosigkeit aller Getauften in der alten Kirche* (*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte* 126), Tübingen, 1927, p. 77.

(3) A. MINGANA, *Early Christian Mystics* (*Woodbrooke Studies*, VII), Cambridge, 1934, p. 71.

"Indeed the work [*doubārā*: way of life, exercise, conduct, life-style] of good Christian laymen is one thing, and the work of the *Sons of the Pact* (*bnaÿ qyāmā*) another. Another thing is also the work of those who are called monks (*dayrāyē*), who do not marry, and do not eat meat; who wear a humble garb, and whose tonsure is smaller than that of the anchorites (*yiḥyidāyē*), but larger than that of laymen; who perform all the Hours; who sow the fields of the monasteries, and reap; who receive and serve with eagerness all travellers, men and women of all conditions, as their monasteries are built on the highways; this is the work of those who are called monks" (1).

From the point of view of the history of asceticism, therefore, the seventh century *bnaÿ qyāmā* stood between the layman and the monk, while the highest degree was reached by the fourth category, the *yiḥyidāyē*. Though rendered here as anchorites by Mingana, the sequel shows that the term could hardly apply to all the six classes of *yiḥyidāyē* distinguished by Dadisho. In the ascending order of importance they were as follows:

"Further, one thing is the work of the young solitaries who live a cenobitic life in monasteries (*yiḥyidāyē šaroāyē ʿāmray bʿoumrē baqnobÿin*), and another the work of the solitaries who live in their own cells (*qelāyē*) and keep the short solitude of week-days". The third class: those "who keep the solitude of the Seven Obligatory Weeks": fourth: those "who lead an eremitical life, by themselves, in the deserts and wastes, outside the communal life of monks"; fifth, "itinerant solitaries"; and sixth, "different also from the above is the high, arduous and perfect exercise of the solitaries known as anchorites" (*yiḥyidāyē noukreyṭē*: "who live far from all human intercourse" — Mingana's gloss) (2).

Of these six classes of *yiḥidāyē* only the last three led a strictly solitary life; but the first group, being novices, lived "a cenobitic life in monasteries". Evidently, these young *yiḥyidāyē* were not "solitaries", understood in the sense of physical or geographical isolation, but "celibates" who remained together in the early stages of their religious formation before being allowed to be on their own as formed monks and perfect asctics. In fact, even the second and third classes were recluses who kept to their cells in a

(1) *Ibid.*, p. 78; Syriac text p. 202 a.
(2) *Ibid.* p. 78; Syriac text p. 202 ab.

monastery refraining from all human intercourse. They correspond to the *ḥbyiše*, so called sometimes (1). To designate the anchorites proper, the author adds to *yiḥyidāyē* the word *noukreytē* (from the Greek for anchorite). We have surely come a long way from Aphradat, who tells us of no anchorities (not to speak of *estaounāyē* or *estounārē*: stylites or pillar-saints), nor of *ḥbyišē* or recluses, *madbrayē* or desert monks, nor of *dayrāyē* or cenobite monks. If the *yiḥidāyē* of Dadisho occupy a distinct and far higher position from the *bnaȳ qyāmā*, they are one and the same group in the treatises of Aphrahat.

As to the origin and significance of the word *yiḥyidāyā* in the Syrian Orient, there has been some discussion. J. Van der Ploeg expressed the opinion that it was "the literal rendering of the Greek word *monachós*" (2). A. Adam maintained the opposite that the Greek term was the translation of the Syriac *yiḥyidāyā* (3). As a matter of fact the correspondence between the Greek and the Syriac is but approximate, as can be seen from the passages we have already cited from Rabbula (*dayrāyā*) and Dadisho (*yiḥyidāyā*), and the probability of translation one way or the other is very slim. E. Beck and A. Vööbus have raised serious objections against the position of A. Adam, who sees the origin of the application of *yiḥyidāyē* to ascetics and monks in a certain mystic conception of their relationship to Jesus Christ as the Only-Begotten (*yiḥyidāyā*: μονογενής) (4). Adam's efforts to show that the decisive inspiration behind *yiḥyidāyā-monogenής* ("der Einzigartige") is the idea of *singularity* ("unvergleichlich") have not appeared to be quite convincing to Bertold Spuler either (5). As we said above, in Aphrahat, *yiḥyidāyē* and *bnaȳ qyāmā*, are synonymous, and the

(1) *Ibid.*, p. 85; Syriac text 207 b.

(2) J. VAN DER PLOEG, *Oud-Syrisch monniklseven*, Leiden, 1942, p. 23.

(3) A. ADAM, *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65 (1953-54) 209-239; see p. 222: "Das ursprüngliche Wort ist *īḥīdājā*, während *monachós* Übersetzung ist".

(4) E. BECK, *Ein Beitrag zur terminologie des ältesten syrischen Mönchtums*, in: *Studia Anselmiana* 38 (1956) 254-267; A. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, I, pp. 106-108.

(5) Cf. A. ADAM, *op. cit.*, pp. 219-220; B. SPULER, *Die Nestorianische Kirche*, *Handbuch der Orientalistik*, I, vol. 8, section 2; *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden, 1961, p. 127. For a more nuanced view, see A. GUILLAUMONT, *Le nom des 'agapètes'*, *Vigiliae Christianae*, 23 (1969) 30-37, esp. 35.

leading idea is the same willful choice to remain *single* in the state of celibacy or virginity.

In Aphrahat's use of these two words, however, J. Van der Ploeg has seen a reference to two categories of ascetics; the *bnaÿ qyāmā*, who lived in the midst of human society following a less strict regime, and the *yiḥidāyē*, who retired into the wilderness and mountains in quest of a stricter asceticism (1). This author arrives at such a distinction not so much by an analysis of the writings of Aphrahat as by projecting back the pilgrim Egeria's distinction, in the last quarter of the fourth century, between the ordinary monks and the solitary ascetics of Mesopotamia (2). Apart from the fact that those whom Egeria called "monachos majores" are not "strenge monniken", as Van der Ploeg understands them to be (3), but elderly or senior monks (4), there is simply no literary evidence for such a distinction in the writings of Aphrahat. In fact the opposite is true: the *bnaÿ qyāmā* are the *yiḥyidāyē*. The sixth treatise is entitled "On the *bnaÿ qyāmā*" and is listed as such again at the end of the twenty-second treatise (1041:11), but it is also referred to in the eighth treatise as "the treatise on the *yiḥidāyē*" (404:6 cf 293:14-16) and in the eighteenth treatise again as "the treatise on the *bnäÿ qyāmā*" (841:13). That these two words were synonymous for Aphrahat and designated the same category of people is evident also from the interchange of the two terms in passages like the following:

> "My brothers, if a man who is a *bar qyāmā* or a continent (*qadyišā*) who loves celibacy (*yiḥyidāyoutā*) but wants a woman who is a member of the *qyāmā* like himself (*anttā bart qyāmā d'akoāteh*: lit. a daughter of the *qyāmā* like himself) to live with him — well, it would be better for him to marry openly and not to indulge in lust. And it would be better for the woman too, if she cannot be separated from the celibate man (*gabrā yiḥyidāyā*), to marry openly". (260:13-20).

This important passage has several points of interest, but what concerns us for the moment is to note that the *gabrā yihyidāyā*

(1) J. Van der Ploeg, *op. cit.*, p. 23.

(2) *Ibid.*, pp. 23-25.

(3) *Ibid.*, p. 24.

(4) H. Pétré, *Ethérie*: *Journal de Voyage* (*Sources Chrétiennes*, n. 21), Paris, 1948, p. 174 (ch. 20,5); esp. pp. 178-79 (ch. 20,13).

with which it ends is the same *gabrā bar qyāmā* with whom the case began.

To hold that the *bnaȳ qyāmā* and the *yiḥyidāyē* were not two distinct categories of ascetics to whom Aphrahat wrote is not to maintain a monolithic uniformity among them; they had no rigid rule to secure this, though the idea of some sort of society or organization emerges already from the rather inept phrase above, "a daughter of the *qyāmā* like himself". Here obviously, "like himself" can only mean that she belongs to the *qyāmā* to which he too belongs. Aphrahat himself belonged to the same society, as is clear not only from the "we" passages in the sixth treatise (e.g. 240: 1sq; 276:23; cf. also 309:21), but also elsewhere. For instance, in the twenty-second treatise he introduces himself an an "author, a brother of the fraternity" (*āmourā aḥā dgaoā*: 1049:11). Again,

> "All these things I have written to thee, beloved, because in our generation there are those who dedicate themselves to the life of (*magbeyn napšhoun dnehooun*) celibates (*yihyidāyē*), Sons of the Covenant (*bnäy qyāmā*) and continents (*oqadyišē*). And we are engaged in a contest against our enemy, and our enemy is fighting against us to turn us back to the state (*kyānā*) from which we separated ourselves freely" (356:6-12).

Religious life was considered by Aphrahat as a state of life (*kyānā*) distinct from that of the laity, which one freely set aside on choosing it. It was a stable mode of life to which one dedicated oneself with a vow, as is implied also elsewhere (1). Aphrahat's style, which is rhetorically repetitious should not mislead one to suppose that he is dealing in the above passage with three categories of religious (2).

No doubt the society included not only members who consecrated their virginity — these were strictly speaking the "virgins", both male and female (*btoulē*: cf. 272:1-19; 312:6-8); but there were also those who decided to practise continence after marriage — these would be strictly speaking the "continents" practising "sanctitude" or continence (*qadyišoutā* cf. 260:22-24), and finally the "singles" or celibates (*yiḥvidāyē*). Obviously, no outwardly recognisable distinctions could be maintained between these cate-

(1) Cf. p. 195 above and see below.

(2) Cf. L. Haefeli, *Stilmittel bei Afrahat*, Leipzig 1932, Chapter I, § 3, d: "Drei Synonyme: Afrahat verwendet dieses Mittel der Betonung etwa 42 mal" (p. 17).

gories, except perhaps for the second kind. Aphrahat's tendency is to group them all together and treat them as one homogeneous category. However, it is not true, as some have said, (1) that Aphrahat makes no distinction between the *btoulë* and the *qadyišë*. Only this latter term and the associated *qadyišoutā* are used with reference to a married man practising continence, like Moses (2). On the other hand Joshua (832:26), Elias (832:2) and John the Baptist (264:22-24) loved virginity (*btouloutā*), a virtue which is also predicated of the following Old Testament personalities till they married or fell into sin against chasity: Adam, Seth, Samson, David, Ammon and Solomon (837:12 – 840:4). Moses practised continence (*etqadaš men antteh*: lit. kept himself holy from his wife, meaning sexual abstinence) for forty years after he had the vision of God (832:7-10). Moses could not have served marriage and the Holy One (*qadyišā*) at the same time, just like the priests who had to practise ritual continence before liturgical functions. Before the Sinaitic covenant, the people were "sanctified (*etqadašo*) for three days, and then on the third day the Holy One (*qadyišā*) manifested Himself" (825:23-25) (3).

It is this idea of ritual purity that is the basic inspiration of continence with Aphrahat as also with other Fathers generally. In Syriac, holiness and continence happen to be expressed by the same word *qadyišoutā*. This makes for little clarity, and often beclouds thought on the nature of the one and the other (4). Virgin-

(1) E.g. J. Van der Ploeg, *Oud-Syrisch Monniksleven*, p. 23.

(2) See 262:15-17; 825:4; 832:24 etc. Cf. also A. Vööbus, *History of Asceticism*, I, pp. 72, 105.

(3) Just a reference or two to Ephrem: In Noah's ark, says Ephrem, "the women sanctified themselves", that is to say, sexual intercourse was avoided by the wives. (*Carmina Nisibena*, I, ed. E. Beck, *CSCO* 218, I, 9). Not only the women but also the animals in the ark of Noah "sanctified themselves" (cf. *ibid.*, I, 4), where the meaning obviously is abstinence from copulation. Continence, as distinct from marriage and virginity, is termed *qoudšā*: *Contra Haereses* (ed. E. Beck, *CSCO*, 77, p. 180). One regrets that Vööbus, who gives these references, did not more amply lay bare the biblical foundations of the idea of continence in the Syriac Church (cf. Vööbus, *op. cit.*, pp. 104-105). See below.

(4) Thus for example, when it is said that God should be served in "holiness and purity" (*bqadyišoutā oabdakyoutā*) in the *Acts of Thomas*, what is meant is continence and chastity. — W. Wright (ed.), *Apocryphal Acts, of the Apostles*, vol. I, London 1871, p. 296.

ity (*btouloutā*) on the other hand, is not directly associated with ritual purity though an argument for this so called "angelic" virtue (cf. 841:24-5) may be sought in ritual purity. *Btouloutā* and *qadyišoutā* are often linked together in a sort of inseparable phrase meaning very nearly the virtue of chastity (817:3; 841:4, 11), the characteristic virtue of the Covenanters.

To complete our survey of the epithets used to designate the Covenanters we may briefly look at the following ones, though they occur less frequently than those we have considered so far. *Aḥë* is variously used by Aphrahat to designate either the Covenanters (465:9; 841:6), or the Christians at large (988:21), or the clerics (573:2, 7, 15 ...). For the first use let the following example suffice. "We know, my dear friend, that many gentlemen from among our brethren (*sagyië bnäy 'nāšā men aḥäyn*) make their oath only to violate it (*yimao odagelo*)". (II, 144: 14-16). Aphrahat regarded it a grave sin that in the persecution of Shahpur II many Covenanters broke the promise or vow they made on their joining the *qyāmā* (1). This word *aḥë* will regularly be used to refer to monks later on, as the monastic movement develops. Already in the Acts of the martyrdom of Badmā, abbot or archimandrite of the monastery of Bet Laphat, his seven monk-companions are called *aḥë* (2).

Nzyirë is not a technical term for Covenanters with Aphrahat, though he uses the verbal form to describe their ascetical life. He says there are several kinds of fast, but all of them may be combined into one fast, by which is probably meant the mode of life of the Covenanters (cf. 100:8-9), at least when this 'fast' is undertaken with a vow (3). While the violation of a fast without vow is not a serious sin, he says, the transgression of a fast with vow involves one in a very grave sin (100:19-24). This is reminiscent of the defectors from the Covenant we have just referred to. Elsewhere when the Persian Sage uses the word *nzyirā* and the related *nzyiroutā* and *etnazar*, it is mostly in connection with Samson of the Old Testament.

(1) See p. 195 above.

(2) P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum*, II (Paris, 1890) pp. 349, 351.

(3) *Etnazar* is to make oneself a nazarite (100:21) with a vow, as among he Jews. Cf. Acts 21:23 and the treatise on the Nazirate in the Talmud.

Nor is *abyilē* a technical term with Aphrahat to designate the Covenanters, though it belongs to his ascetical vocabulary. In the sense of the beatitudes (cf. Mt 5:5), it is twice applied to the disciples of Christ in general (89:10; 681:19-20). These are the only occurrences in the plural. Aphrahat does not apply this word restrictively to a special class of ascetics(1). Probably in his time the noun *abyilā* had not yet acquired a technical meaning, — like *dayrā*, for another instance — though the verb seems to tend already in that direction (cf. 100:7; 113:19).

Finally, there is *ṭoubānē* ("blessed") (2). This word occurs in the plural only thrice and designates twice "the blessed apostles" (II, 5:3; 25:24). The remaining instance we cite below. In the singular it is met with 16 times, but always without exception it is the epithet of "the blessed Apostle" Paul. In the following passage the context is the redemption achieved by Christ, which is represented in terms of restoration to the original Paradise:

> "By the coming of the offspring of the Blessed Mary the thorns are uprooted, the sweat wiped away, the fig-tree cursed, the dust made salt, the curse nailed to the cross, the edge of the sword removed from before the tree of life and it given as food to the faithful, and Paradise promised to the blessed (*ṭoubānē*) and to virgins (*btoulē*) and to the continents (*qadyišē*). So the fruit of the tree of life is given as food to the faithful and to virgins, and to those that do the will of God has the door been opened and the way made plain. And the fountain flows and gives drink to the thirsty. The table is laid and the supper prepared. ..." (265:15-268:2; G 367 — instead of "continents" Gwynn has "saints").

Who are these "blessed"? If the three categories enumerated by the Persian Sage (*ṭoubānē, btoulē, qadyišē*) are but synonymns for the same group of persons (3), then surely the "blessed" are the virgins and continents, who are promised the choice delights of Paradise. However, this is not quite certain in the context. The "blessed" could also be construed to stand in synonymous parallelism with the "faithful" in the following sentence. The

(1) Contrast J. PARISOT, *Prefatio PS*, I, p. lxv; and, depending on him, J. LABOURT, *Le christianisme dans l'Empire perse*, Paris 1904, p. 30; and J. DAUVILLIER, *Droit Chaldeen*, in *Dict. Droit Canonique*, III, col. 295.

(2) The same authors as in n. 1 understand *ṭoubānē* in Aphrahat to refer to the Covenanters.

(3) See above p. 205 n. 1.

faithful as well as the virgins are recipients of the fruit of the tree of life. Christians are rescued from the power of death, for salvation consists in the overthrow of death by life. Interpreted thus, the "blessed" stands for those who follow Christ in the spirit of the beatitudes (Mt 5:3-11; cf. PS I 89:9-18). If so, we cannot with certainty assert that with Aphrahat *ṭoubānē* is a technical term for Covenanters in the way it will be used later to designate monks.

* * *

This terminological survey has not dealt with the covenant theology, the spirituality, asceticism, rule of life, general organization, and ecclesial status of the Covenanters — for which another study will be required. But this preliminary enquiry sets in evidence the danger of reading into words meanings which are of later origin. Words, like men and nations, have a history. We shall not ascertain their meaning at a given point in time, or in a given author, by taking for our guide subsequent authors and thus making the future our point of departure. Bearing this simple exegetical principle in mind, we have tried in the present survey to regard Aphrahat as his own best exegete. Accordingly, in the first part we distinguished nine different senses for the word *qyāmā* in our author, in order to isolate the exact significance of the term *bnäy qyāmā*. Aphrahat, who stood in close cultural and linguistic proximity to the biblical world and tradition, seems to carry on the covenant consciousness of Israel. Probably the *bnäy qyāmā* of the early Syriac Church is the closest Christian equivalent of the Hebrew *bnäy berith*, but with the newness characteristic of the new covenant established in Jesus Christ. In the last part of our study, an analysis of the different epithets used to designate the Covenanters seems to indicate that this new covenant consciousness was expressed in a unique manner by the life-style of some Christians living as virgins, continents, and celibates. These words retain their particular shade of meaning in the writings of the Persian Sage, but they are all equally applied to the Covenanters. It now remains to ask how far their mode of life was shaped by their understanding of chastity in the light of their idea of *qyāmā* as a Christian covenant.

(to be continued)

George NEDUNGATT, S.J.

Ein neues koptisches Anaphora-Fragment

(Bonn, Univ.-Bibl. So 267)

Unlängst wurde der Text eines koptischen Papyrusfragments zugänglich gemacht [1], der neue Information zur Geschichte der ägyptischen Meßliturgie bietet. Bei der Lektüre der Veröffentlichung stellten sich mir einige Fragen, und so bat ich um Fotos des Fragments, die mir freundlicherweise sofort zur Verfügung gestellt wurden [2]. Sie bestätigten meine Vermutung, daß sich Lesung und Interpretation des Textes verbessern lassen würden. Dementsprechend lege ich hiermit eine Neuausgabe vor, der ein knapper Kommentar beigefügt ist, um ein erstes Verständnis des Textes zu ermöglichen. Eine umfassende liturgiegeschichtliche Bearbeitung ist an dieser Stelle nicht beabsichtigt. Auch scheint mir eine Diskussion der abweichenden Lesungen der Erstausgabe nicht angezeigt.

Das in der Handschriftenabteilung der Bonner Universitätsbibliothek unter der Signatur So 267 aufbewahrte Fragment [3] ist allseitig beschädigt, doch am rechten Rand (von der Vorderseite aus gesehen) wohl nur unbedeutend, da hier die Zeilenenden voll erhalten sind, wie der Bruch auch auf der Rückseite ziemlich genau mit dem Zeilenbeginn zusammenfällt. Es hat heute noch eine größte Breite von gut 22 cm und eine Höhe von etwas über 8 cm. Die genannte

(1) Wolfgang Kosack, *Zwei koptische Texte aus der Bonner Universitätsbibliothek*, in *Le Muséon* 85 (1972) 419-424. Es geht um den ersten Text, veröffentlicht als Pap. Bonn. 1 (S. 419-421).

(2) Nach diesen Fotos sind auch die beigegebenen Reproduktionen angefertigt. Allerdings habe ich dabei die Stellung des kleinen Fragments links unten (von der Vorderseite aus gesehen) geändert, da es kopfstehend angesetzt war. Von dieser Befestigung in falscher Position rühren die teilweise noch sichtbaren schwarzen Streifen auf der Rückseite her.

(3) Ich kenne das Objekt nur durch die schon geannten Fotos und die Angaben der Erstausgabe.

Breite ist nur im unteren Viertel erhalten, die oberen drei Viertel sind nur etwa 18 cm breit. Im oberen Teil sind auch die Zeilenanfänge auf der Vorderseite und entsprechend die -enden auf der Rückseite verlorengegangen, während die letzten Zeilen beinah vollständig erhalten sind. Dafür ist das (wiederum von der Vorderseite aus gesehen) nach links herausragende Papyrusstück abgebrochen. Dieses weitaus kleinere Fragment läßt sich aber nach Beschriftung und Fasern mühelos in die richtige Lage bringen (1). Auf der Seite, die, nach dem Inhalt zu urteilen, die Vorderseite sein muß, laufen die Fasern waagerecht, auf der Rückseite entsprechend senkrecht. Während auf der Rückseite der untere Rand frei geblieben ist, ist auf der Vorderseite auch die letzte erhaltene Zeile noch beschädigt, und es ist nicht festzustellen, wieviel Text danach vielleicht verlorengegangen ist. Es dürfte aber nicht allzu viel sein, wenn man den Befund der Rückseite dahingehend deutet, daß dort der Blattrand gewesen sein muß. Im übrigen ist die Frage von untergeordneter Bedeutung, da in der oberen Blatthälfte sowieso eine nicht mehr bestimmbare Textmenge verlorengegangen ist. Es ist meines Erachtens nicht sicher, daß das Blatt aus einem Kodex stammt, obwohl die Rückseite in derselben Richtung beschriftet ist wie die Vorderseite. Die Beschriftung ist doch etwas unregelmäßig, und die Zeilen sind recht lang. Wir können es mindestens ebensogut mit einem jener liturgischen Einzelstücke zu tun haben, für die aus Ägypten noch genügend andere Beispiele vorliegen. Nach der Schrift zu urteilen, muß unser Stück im 7./8. Jahrhundert entstanden sein. Sprachlich ist der Text einwandfreies Saïdisch, auch in der Orthographie völlig korrekt.

Der Text ist nach meiner Interpretation ein Fragment aus einer bisher nicht bekannten ägyptischen Anaphora, von der uns so auf der Vorderseite der Einsetzungsbericht und auf der Rückseite möglicherweise der Schluß der Anaphora mit der Überleitung zum Kommunionritus erhalten ist. Der Text der Rückseite scheint mir noch nicht endgültig deutbar, doch ist auch dieser Abschnitt trotz seines für uns zunächst noch neuartigen Charakters nicht ganz ohne Parallelen, wie auch auffällige Züge im Einsetzungsbericht durch einen erst kürzlich

(1) Wie schon gesagt (oben S. 216, Anm. 2), war das Stückchen in dem Konservierungsstand, den meine Fotos wiedergeben, kopfstehend angesetzt. Aber schon die Erstausgabe setzt die richtige Anordnung voraus.

bekannt gewordenen Text in Barcelona gestützt werden (1). Einzelheiten dazu im Anschluß an die Übersetzung; zunächst soll der Text selbst folgen:

Vorderseite

1] (Spuren) [
2][ⲁⲕ]ϫⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲕ ⲁⲕⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲕ
3 ⲡⲟϣϥ ⲁⲕ][ϯ] ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲉⲕϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϫⲓ
4 ⲛⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲱ]ⲙ̣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ ⲡⲁï ⲡⲉ ⲡⲁⲥⲱⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁ
5 ⲧⲁⲁϥ ϩⲁⲣⲱ]ⲧⲛ̄ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲣⲉⲩⲟⲩⲱⲙ ⲁⲕϫⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲡⲟⲧ
6 ⲁⲕϣⲡ ϩⲙⲟ]ⲧ ⲉϩⲣⲁï ⲉϫⲱϥ ⲉⲕϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ
7][ ]ⲁ[ ] ⲡ̣ⲉ̣ [ⲡⲁ]ⲥ̣ⲛ̣ⲟϥ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲡⲁϩⲧϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁ ϩⲁϩ
8 ⲉ]ⲡⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲩⲛ̣ⲟⲃⲉ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁⲕ ⲙⲛ̄ ⲡⲉ[ⲥ][ⲙⲟ]ⲩ̣ ⲙⲛ̄ ⲧϩ[ⲟ
9 ⲙ̣ⲟ̣ⲗⲟ[ⲅ]ⲏ[ⲥⲓ]ⲥ ϫⲓⲛⲛ̣ ϫ̣[ⲱ]ⲙ ⲉϫⲱⲙ̣ ϣ̣ⲁ ⲛⲓⲉⲛⲉϩ (Spuren?)

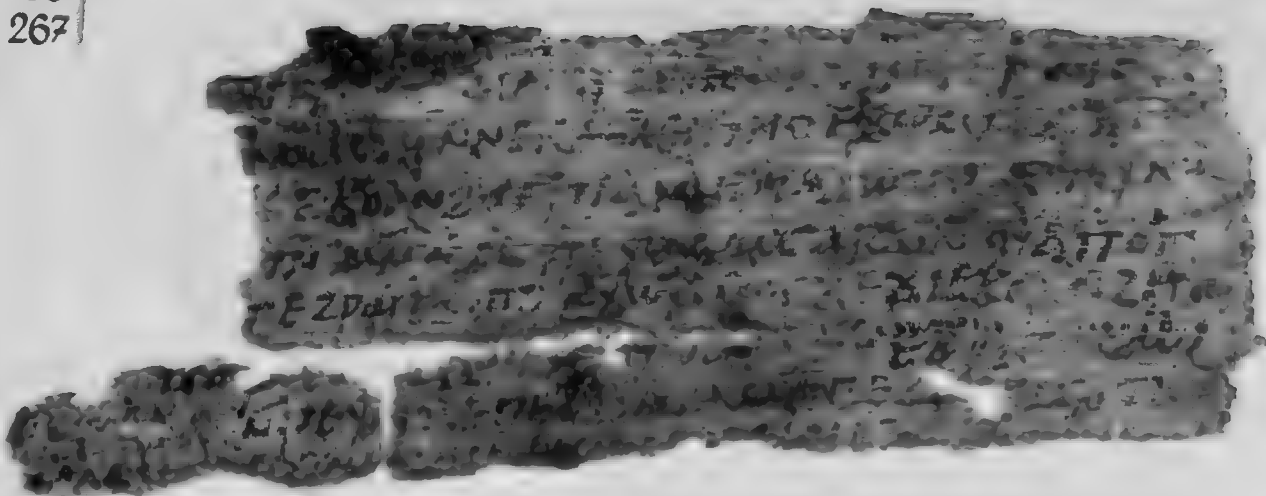
Rückseite

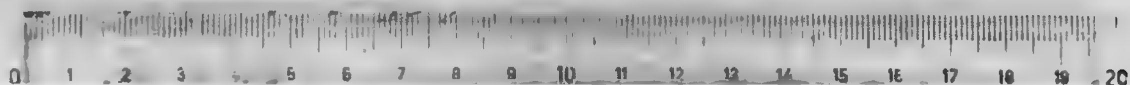
1]ⲛ̣ⲛ̣ϣ̣ ⲗ ⲟⲩ ⲙ̄ⲡ[ ][ⲑⲩ
2 ⲥ]ⲓ̣ⲁ̣ⲥⲧⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲑⲩⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲕⲡⲉⲧ̣[ⲟⲩⲁⲁⲃ
3 ϫⲉ ⲧⲱⲕ ⲧⲉ ⲧϭⲟⲙ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲟⲟⲩ ϣⲁ ⲛⲓⲉⲛⲉϩ ϩⲁⲙⲏⲛ̣ [ⲁⲕ
4 ϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡⲓⲟⲉⲓⲕ ϫ[ⲉ ⲧⲁⲥⲁⲣⲝ ⲧⲉ
5 ⲛϥ̄ⲥⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲁⲡⲟⲧ ϫⲉ ⲡⲁ[ⲥⲛⲟϥ̄] ⲡⲉ ϯ[ⲛⲁ][ϣⲱⲡⲉ
6 ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉϣⲱⲡ[ⲉ] ϩⲱ[ⲟⲩ] ⲛ̄ϩⲏⲧ (wohl frei)
7 ⲧⲟⲩ ⲉⲩ (Spuren)
8 (wohl frei) (Spuren) ⲉⲛⲉ

Zur Lesung:

Vorderseite: Zeile 1 ist fast völlig weggebrochen; nur teilweise sind die unteren Buchstabenteile, zudem stark verblaßt, erhalten. Das ⲕ von ⲉⲕϫⲱ in Zeile 3 ist über der Zeile nachgetragen. Unklar bleiben Lesung und Ergänzung am Anfang von Zeile 7. Einmal können die Spuren vor ⲡⲉ sowohl zu ⲡⲁⲓ als auch zu ⲅⲁⲣ (vor dem dann ⲡⲁⲓ stehen müßte) passen, wenn auch letzteres wahrscheinlicher sein dürfte. Und zum anderen reicht der Platz davor — die Lesung ⲡⲁⲓ vorausgesetzt — kaum für das ⲛⲧⲉⲧⲛⲥⲱ «und trinket», das man nach dem Zusammenhang und

(1) Hans Quecke, *Ein koptischer Papyrus mit den Einsetzungsworten der Eucharistie* (*PPalau Rib. Inv.* 138), in *Studia Papyrologica* 8 (1969) 43-53 mit *Berichtigung* S. 125. Dieses unscheinbare, von mir zunächst recht skeptisch beurteilte Fragment findet umgekehrt durch den neuen Zeugen eine ungeahnte Bestätigung.





Bonn, Univ.-Bibl. So 267, Vorderseite

Bonn, Univ.-Bibl. So 267, Rückseite

nach dem Paralleltext in Barcelona (1) erwartet (in dem ganz ungewöhnlichen « nehmet davon » bei den Kelchworten stimmen beide Zeugen überein). Man könnte mit der Möglichkeit rechnen, daß der Schreiber bei dem Wort ⲛⲧⲉⲧⲛⲥⲱ versehentlich etwas ausgelassen und vielleicht durch Darüberschreiben verbessert hat (vgl. Zeile 3). Es könnte aber auch ein anderes Wort wie etwa ⲧⲏⲣⲧⲛ « alle » vor ⲡⲁⲓ ⲡⲉ gestanden haben. Nicht sicher zu erkennen ist, ob auf Zeile 9 nach ⲛⲉⲛⲉϩ noch etwas stand und gegebenenfalls was.

Rückseite: Zeile 1 ist zum größeren Teil weggebrochen. Eine Reihe von Buchstaben ist teilweise erhalten, nur wenige ganz, und auch diese sind nur zum Teil sicher zu lesen. Ich vermute, daß am Ende von Zeile 3 vor dem von mir ergänzten ⲁⲕ- noch ein Vokativ stand — die Lücke ist dafür groß genug —, etwa ⲡϫⲟⲉⲓⲥ « Herr ». Allerdings ist dies ⲁⲕ-, von dem Person und Tempus des folgenden « sagen » bestimmt werden, rein hypothetisch. Für die Ergänzung « Fleisch » (und nicht « Leib ») am Ende von Zeile 4 spricht der Kontext der Entlehnung aus Jo 6,56. Auf Zeile 6 kann ich nach ⲛϩⲏⲧ keine Schriftspuren mehr feststellen. Zeile 7 scheint ganz beschrieben. Auf Zeile 8 sind rechts noch deutliche Spuren zu erkennen, doch scheint mir die linke Hälfte der Zeile unbeschrieben.

Übersetzung:

[...] [... du] nahmst Brot, segnetest es, [brachst es (und)] gabst es deinen Jüngern mit den Worten: Nehmet [und esse]t davon! Das ist mein Leib, der [für] euch [hingegeben] werden wird. Nachdem sie gegessen hatten, nahmst du einen Kelch (und) [danktes]t dafür (darüber) mit den Worten: Nehmet davon [...] [... das] ist [mein] Blut, das für viele vergossen werden wird zur Vergebung ihrer Sünden. Dir (ist) die Ehre und der [Lobpreis] und das Bekenntnis von Geschlecht zu Geschlecht bis in die Ewigkeiten. [...] (*Rücks.*) [...] [...] [auf deinem (?)] heiligen [Al]tar wie die Opfer deiner [Heiligen]. Denn dein ist die Kraft und die Ehre bis in die Ewigkeiten. Amen. [... du hast] gesagt: Jeder, der von diesem Brot nimmt — de[nn es ist mein Fleisch] — und aus diesem Kelch trinkt — denn es ist mein [Blut] —, in dem werde ich [sein (?)], und auch er wird in mir sein. (*Wohl noch zwei Zeilen unleserlichen Textes*).

Zu den einzelnen Abschnitten des Textes seien kurz einige Bemerkungen gemacht. Der Einsetzungsbericht auf der Vorderseite des Fragments ist von außergewöhnlicher Kürze und zeigt auch darin enge Verwandtschaft mit dem schon genannten Fragment von Barcelona (2), mit welchem ihn noch der besondere Umstand verbindet,

(1) A.a.O. 125.
(2) A.a.O. 48.

daß diese beiden Fragmente die einzigen Zeugen für die hier wie dort vorkommende Doxologie im Anschluß an den Einsetzungsbericht sind. Der Bonner Text ist im Einsetzungsbericht sogar noch knapper als der von Barcelona. Der Hauptunterschied zwischen den beiden Zeugen liegt aber darin, daß das Barcelona-Fragment, der weitaus üblicheren Form folgend, hier von Christus in der dritten Person spricht, das Bonner Fragment dagegen in der zweiten. Dieser Zug ist aber nicht ohne Parallele. Unter den heute noch gebräuchlichen Anaphoren haben diese Eigenheit die Gregorius-Anaphora (1) oder die äthiopische Athanasius-Anaphora (2), unter den nicht mehr gebräuchlichen die beiden im Euchologion des Weißen Klosters, von denen der Einsetzungsbericht erhalten ist (3). Sonst unterscheidet sich unser Text von dem in Barcelona bei den Brotworten nur noch dadurch, daß er zunächst « alle » wegläßt und dann, wie vielleicht auch bei den Kelchworten, noch « nämlich ». Die Verbindung zwischen Brot- und Kelchworten ist in beiden Texten identisch, und das « nachdem sie gegessen hatten » ist die präzise koptische Entsprechung zum lukanisch-paulinischen μετὰ τὸ δειπνῆσαι. Beim Kelch läßt unser Text gegenüber dem von Barcelona noch das « er erhob die Augen zum Himmel » überhaupt weg und setzt « dankte dafür (darüber) » statt « segnete ihn ». Weiterhin läßt er auch « des neuen Bundes » weg. Beide Texte stimmen dann wieder darin überein, daß sie wenigstens bis hierher keinen Wiederholungsbefehl kennen, sondern unmittelbar eine in beiden Fällen gleichlautende Doxologie folgen lassen. Der Auftrag zur Wiederholung des Mahles, zumindest in der Form « Sooft ihr dies Brot eßt . . . » kann aber auf die Doxologie gefolgt sein; ja, diese Annahme hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Leider brechen aber unsere beiden Texte mit der Doxologie ab.

Die Doxologie war bisher nur durch das Fragment von Barcelona bezeugt. Ich hatte deshalb bei der Herausgabe dieses Textes daran gezweifelt, ob er einen wirklich geübten liturgischen Brauch wiederspiegelt (4). Nachdem inzwischen das Zeugnis des Bonner Textes

(1) So schon in der griechischen Form; vgl. der Einfachheit halber Hänggi-Pahl, *Prex Eucharistica* (*Specil. Frib.* 12; Freiburg/Schweiz 1968) 364; für den heutigen koptischen Text E. Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriusanaphora* (*Berl. Byzant. Arb.* 8; Berlin 1957) 34-38.

(2) Hänggi-Pahl 183.

(3) E. Lanne, *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc* (*Patrol. Orient.* 28,2; Paris 1958) 330 [66] und 384 [84] f.

(4) *Studia Papyrol.* 8 (1969) 50-52.

hinzugekommen ist, scheinen mir diese Zweifel nun gegenstandslos. Von der Doxologie möchte ich vermuten, daß sie Akklamation des Volkes ist, obwohl man in einem Dokument wie dem unsrigen normalerweise eigentlich nur den Text des Priesters erwarten sollte. Zurufe des Volkes beim Einsetzungsbericht sind indessen in den orientalischen Liturgien durchaus üblich, nur kenne ich keine Anaphora, bei der dazu eine Doxologie dieser Art verwendet wird. Der Text der Doxologie stimmt in unseren beiden Zeugen genau überein. Daß die Präposition in dem Ausdruck « von Geschlecht *zu* Geschlecht » variiert, ist ohne Bedeutung. Im übrigen fehlt auch wieder nicht jede Beziehung zwischen unserer Doxologie und den sonst üblichen Akklamationen. Diese Zurufe des Volkes sind ein Bekenntnis des Glaubens, angefangen von dem einfachen « Amen » etwa der Markus-Liturgie (1) bis zu den heutigen vielfachen Formeln der koptischen Messe, in der der Einsetzungsbericht zu wiederholten Malen durch Zurufe unterbrochen wird, außer durch « Amen » noch durch « Wir glauben », « Das ist in Wahrheit so. Amen », « Wir glauben, daß das in Wahrheit so ist. Amen » und « Wir glauben, bekennen und verherrlichen » (2). Auch nach der Doxologie unserer beiden Zeugen gebührt dem Herrn das « Bekenntnis » (ὁμολόγησις), und die zuletzt zitierte Akklamation heutiger Praxis verbindet « glauben », « bekennen » (ὁμολογοῦμεν) und « verherrlichen ».

Auf der Rückseite finden wir zunächst den Schluß eines Textes, der seinem Inhalt nach kaum zu etwas anderem gehören kann als zu einer Bitte um Annahme des Opfers. Inhaltlich sehr eng verwandt damit ist ein Satz in der Fürbitte für die Darbringenden in der Interzession der Markus-Liturgie, wo sie der Eigenart dieser Liturgie entsprechend natürlich dem Einsetzungsbericht vorausgeht (3). Eine entfernt verwandte Bitte findet sich unmittelbar nach dem Einsetzungsbericht in der äthiopischen Johannes-Anaphora (4). Nun will mir scheinen, daß das Gebet unseres Fragments schon das Ende der Ana-

(1) Hänggi-Pahl 112.

(2) Vgl. etwa *Missale*, Ed. ʿAbd al-Masīḥ Ṣalīb (Kairo 1902) 330-336, 490-495 und 639-643 oder für die Gregorius-Liturgie wieder Hammerschmidt 34-38. Erst nachdem der Priester das erweiterte Zitat aus 1 Kor 11,26 gesprochen hat, folgt dann bei den Kopten die Akklamation « Wir verkünden deinen Tod ... ».

(3) Hänggi-Pahl 108. Beachte auch die Opferbitte am Schluß der Danksagung zu Beginn der Markus-Liturgie (ebd. 102).

(4) Hänggi-Pahl 158.

phora bildet, und zwar wegen der folgenden Texte. Die an erster Stelle stehende Doxologie kann kaum etwas anderes sein als die Schlußdoxologie der Anaphora. Mit einer Bitte um Annahme der εὐχαριστία schließt auch die Anaphora des unter Serapions Namen überlieferten Euchologions ([1]). Zur Doxologie sei noch bemerkt, daß sie genau den Wortlaut von Mt 6,13c in der Fassung der saïdischen Evangelienübersetzung wiedergibt; als Schlußdoxologie der Anaphora wird sie sonst nicht gebraucht.

Wenn die zu Beginn der Rückseite erhaltenen Zeilen in der Tat schon den Schluß der Anaphora darstellen, dann muß das folgende Gebet, von dem möglicherweise überhaupt nur noch der Anfang erhalten ist, jedenfalls aber nur die ersten zweieinhalb Zeilen einigermaßen sicher zu lesen sind, schon zum Kommunionritus überleiten. An sich scheint der Inhalt auch dazu zu passen, doch findet sich der hier vorliegende Schriftgebrauch in liturgischen Texten sonst nicht in diesem Zusammenhang. Es ist hier nämlich zuerst, wenn auch in etwas abgewandelter Weise, Jo 6,56 zitiert (den weiteren Verlauf des Textes, obwohl noch in Spuren vorhanden, kann ich leider nicht verfolgen). Jo 6,56 steht etwa am Schluß der Epiklese nach dem Einsetzungsbericht in der äthiopischen Dioskorus-Anaphora, auch hier mit « wie du selbst gesagt hast » eingeleitet ([2]). Keinen eindeutigen Bezug zu einer bestimmten Schriftstelle enthält das « Und wer ihn ißt, wird nicht sterben, und wer ihn nimmt, wird nicht zugrunde gehen » aus der äthiopischen Johannes-Anaphora, das dort im Einsetzungsbericht selbst auf die Worte über das Brot folgt ([3]). Das genaue Zitat von Jo 6,56 am Schluß des Einsetzungsberichtes hat die syrische Anaphora des Johannes von Bosra ([4]). Die Verwendung dieser Schriftstelle unmittelbar nach dem Schluß des eucharistischen Hochgebetes hat aber keine Parallele, und es stellt sich überhaupt die Frage nach dem genauen Charakter des Gebetes am Schluß unseres Fragments. Nach dem bekannten Aufbau der ägyptischen Liturgien würde man die Einleitung zum Unser-Vater erwarten, das sogenannte « Brechungs-

([1]) Hänggi-Pahl 132.
([2]) Hänggi-Pahl 200.
([3]) Hänggi-Pahl 158.
([4]) Hänggi-Pahl 295. Weitere Zitate von Jo 6,56: bei den Armeniern im stillen Gebet des Priesters vor der Kommunion; vgl. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I (Oxford 1896) 351; bei den Nestorianern zur Entlassung (ebd. 303); in der syrischen Jakobus-Liturgie nach der Messe (ebd. 106).

gebet » bzw. das ihm vorausgehende Prooemium fractionis. Soweit der Text unseres Gebetes sicher zu lesen ist, spricht an sich nichts dagegen, in ihm dies Brechungsgebet bzw. das Prooemium zu sehen. Das Zitat Jo 6,56 zielt sicher auf den Empfang der hl. Geheimnisse, und auf diesen spielen auch die sonstigen Brechungsgebete an (1). Wenn aber andererseits das **ene**, das ich rechts auf Zeile 8 zu erkennen glaube, tatsächlich dastehen und zudem noch zu **eneϩ** « Ewigkeit » zu ergänzen sein sollte, dann möchte man eher annehmen, daß das Gebet hier schließt und vor allem nicht das Unser-Vater einleitet. Daß das Unser-Vater in der Eucharistiefeier, in die uns unser Fragment einen kleinen Einblick tun läßt, tatsächlich keinen Platz hatte, halte ich zwar nicht für sehr wahrscheinlich, aber doch auch nicht für ganz ausgeschlossen. Auch bei Serapion ist das Unser-Vater nicht erwähnt(2), woraus mir allerdings nicht mit Sicherheit zu entnehmen scheint, daß die von ihm gemeinte Liturgie das Unser-Vater an dieser Stelle nicht kannte. Auch die Apostolischen Konstitutionen enthalten keinen Hinweis auf das Unser-Vater (3), und Lietzmann war der Meinung, daß es in diesem Liturgietyp überhaupt keinen organischen Platz hat und in den byzantinischen Anaphoren erst nachträglich eingefügt ist (4).

Wenn ich auch nicht in der Lage bin, alle Fragen, die der neue Text aufwirft, schon definitiv zu lösen, so scheint mit seine verbesserte Neuausgabe doch von Nutzen für die Liturgiewissenschaft. Kompetentere Kollegen können ihn so besser in ihre Untersuchungen einbeziehen und werden hoffentlich auch die Klärung der noch offenen Fragen vorantreiben.

Hans QUECKE S. J.

(1) Z. B. Markus-Liturgie (BRIGHTMAN 135; nicht als Brechungsgebet bezeichnet); Cyrillus-Liturgie (ebd. 181); Gregorius-Liturgie (HAMMERSCHMIDT 64; Prooem. fract.); äthiopische Apostel-Anaphora (BRIGHTMAN 234; so auch im *Missale* [Addis Abeba 1925/26] 67; in der römischen Ausgabe [Vatikanstadt 1945] 55 in der Anaphora Unseres Herrn).

(2) FR. X. FUNK, *Didascalia et Constit. Apostol.* (Paderborn 1906) II 176 f.

(3) BRIGHTMAN 23 f.

(4) H. LIETZMANN, *Ein liturgischer Papyrus des Berliner Museums*, in *Festgabe A. Jülicher* (Tübingen 1927) 217-220 = *Kleine Schriften* III (*Texte und Untersuchungen* 74) 60-62.

The Lance which Re-opened Paradise a Mysterious Reading in the Early Syriac Fathers

St Ephrem, contemplating Christ pierced by the soldier's lance, says: 'By the side pierced by the lance I have entered the garden barred by the lance. Let us enter by the wounded side, since we were despoiled by the counsel of the rib [that was] drawn out' (1). Those who know the western medieval devotion to the heart of Christ, accessible through his wounded side, and have traced it back to St Augustine (2), may be surprised to find the same idea in an eastern father, more than a generation older than Augustine yet surely totally unknown to him. But Ephrem's passage has another curious feature. He uses the same word, *rûmḥâ*, for the soldier's lance and for the flaming sword of the cherubim (Gen 3,24), when it is not only inappropriate for the latter, but is also contrary to the whole Syriac biblical tradition, which like the Targums uses *ḥarbâ*, sword. What is more, at Jn 19,34 the Peshitta uses not *rûmḥâ* but *lûkaytâ*, spear. Now Ephrem's typological parallel might be put down to his creative poetic insight, if it were not that this double unusual use of *rûmḥâ* not only occurs seven or more times in his works, as though it were a fact of his textual tradition, like that other curious fact (which we shall find closely relevant to our inquiry), that in all Syriac tradition — Diatessaron, Old Syriac gospels, Peshitta — the sword which Simeon said would pierce Mary's heart (Lk 2,35) is also *rûmḥâ*; but we also find one or both of these readings in Aphrahat, Cyrillona, Jacob of Serug and as late as Isho'dad of Merv, with echoes of the word-play in versions from the Syriac, and of the typology in other fathers. There is no

(1) *Comm. in Evang. Concordans* (hereafter *EC*) 21,10; Text. Syr. ed. L. Leloir (Dublin, 1963), p. 314.

(2) *Tr. in Ioh.* 120,2; *C. Faustum* 12,16; *Civ. Dei* 15,26. For Augustine, however, the primary O.T. type is the door of the ark.

doubt that somewhere at the centre of this puzzle stands the Diatessaron; but our conclusion can only be speculative. First, however, we must survey the evidence.

Our earliest witness, though only for the Genesis reading, is Aphrahat, who says that after the fall the way to the Tree of Life was barred by a fence guarded with a 'fearsome lance' (*rûmḥâ*) (1). Ephrem's hymns offer many more examples of the typological juxtaposition of the soldier's lance with the flaming sword, using the one word *rûmḥâ*. Very similar to the brief remark in the Diatessaron commentary is this from the Hymns on the Nativity:

> Blessed be the Merciful One / who saw the *lance*
> beside paradise, / which barred the way
> to the Tree of Life. / And he came and took him
> a body, that was wounded, / that by the opening of his side
> he might open a way / into paradise (2).

In the Nisibene Hymns the figure is threefold, involving another famous weapon, the spear of Phinehas (Num 25,7-8):

> The *lance* of Phinehas / filled me with fear,
> that sword, with which / he excluded the plague.
> The *lance* that guarded / the Tree of Life
> makes me joyful yet sad, / for it excluded Adam from Life
> yet excluded the plague from the people. / But the *lance* which wounded Jesus,
> I [only] grieve for it; / he was wounded, and I weep.
> From him came forth water and blood; / Adam washed, came to life and returned to paradise (3).

A strange feature of this passage, which will be discussed further below, is that Ephrem speaks as if it were the same *rûmḥâ* which had been used on the three occasions. It may be that Jewish midrashic legends about Phinehas's spear or sword provide a remote background which may prove significant.

In the hymns preserved in Armenian Ephrem refers twice to the 'lance' guarding paradise, the translator using a word (*gelardn*) which corresponds to *rûmḥâ* in being different from the two usual words. In a hymn on the Eucharist Ephrem says:

> to the gentiles the Lord of the Tree
> has given himself as Life.

(1) *Dem.* XXIII, *Patr. Syr.* II, 5.23.

(2) *HNat* 8,4, CSCO 186, Syr. 82, p. 59. In this and subsequent versions from Syriac, *lance* in italics represents *rûmḥâ*.

(3) *CNis* 39,7, CSCO 240, Syr. 102, pp. 24-5.

By the point of the sword was barred
    the way to the Tree of Life;
As the trees of Eden were given
    to Adam the First for food,
for us its very Planter
    has become food for our souls.
As we left paradise with Adam,
    who from paradise had to depart,
now that the *lance* is removed
    through the *lance* let us gird ourselves and go hence ([1]).

The 'lance' comes similarly in the Hymns on Paradise ([2]) and on Julian (see below) and, as is proved by a later passage in the Diatessaron commentary preserved in Syriac, is concealed under the 'contaminated' reading of the Armenian version of *EC* 2,17, where Lk 2,35 is quoted in the curious form 'You shall make the *rumḥa* pass', but the Armenian has 'sword': 'That sword which barred paradise on account of Eve has been removed by Mary' ([3]). *Rumḥa* is still the soldier's weapon in Cyrillona ([4]), is added (as a traditional gloss, no doubt) to the 'point of the sword' barring paradise in Narsai ([5]), and is the word familiar to Jacob of Serug, who develops the traditional parallelism at length ([6]).

([1]) *HArm* 49,23-8, PO XXX, p. 288. In 23, 'point' is in fact the instrumental *plural* of *tēg* (the word used in the Arm. N.T. for the spear in Jn 19,34), but dictionaries also give 'blade' (cf. *acie* in Mariès's version *ad loc.*) and 'point'; I take it that the phrase represents Syr. *šnānâ d-ḥarbâ*. With this passage cf. *HArm* 6, 93-4 (ibid., p. 62) where Ephrem says that, among the blessings which Christ confers on a virgin, (reading with the small and certainly correct emendation proposed by P. Akinian in n. 93bis, p. 247):

He gives wings to that soul
    and has broken the barrier of the *lance* (*gelardn*);
he opens to her the door of paradise
    and in the midst of the trees she glories.

([2]) *HParad* 2, refrain: 'Blessed be he who was pierced / and removed the *lance* of paradise!', CSCO 174, Syr. 78, p. 5.

([3]) Text. Arm., CSCO 137, Arm. 1, p. 32.9-10. The Syriac reading is preserved in *EC* 21,27 (ed. Leloir, p. 228), which suggests that the Arm. *sūr* (sword) in *EC* 2,17 is an instance of 'vulgate contamination'. On the reading 'you shall remove', which is a correction, see below, p. 231.

([4]) 'The *lance* pierced Christ / and streams of mercy flowed to us', *Pasch* 365-6, Syr. in ZDMG 27 (1873), p. 581; tr. C. Vona (Roma, 1963), pp. 111-12.

([5]) Lit. 'He barred paradise before him by the point of a sword of a *lance*', *Hom. sur la Création* 4, 264, PO XXXIV, p. 626.

([6]) *Homiliae*, ed. P. Bedjan, II, pp. 588-9; *rûmḥâ* also figures among the instruments of the passion, ibid., p. 571. Cf. R. H. Connolly in *JTS* VII (1908), pp. 585, 583.

By now we may well suspect the authenticity of a hymn ascribed to Ephrem which indeed uses the parallelism but calls the soldier's lance *lûkaytâ* (1).

Before we examine these weapon words more closely, as we must, the fact that in one of the passages quoted above Ephrem brings in Phinehas suggests that we might look at the comment on Num 25,7-8 ascribed to Ephrem in the Severus catena. (Phinehas's weapon for his grisly exploit is Heb. *rōmaḥ*, Syr, always *rûmḥâ*.) Zamri, says Ephrem(?), in his going in to the Midianite woman unchecked by the heads of the people, is a type (*ṭûpsâ*) of Satan, who enters men unrestrained by the heavenly powers, the fathers or the prophets. 'But Immanuel is he who, like Phinehas, with the lance of his cross (*b-rûmḥâ da-ṣlîbeh*) has transfixed Satan and all his power' (2).

Is this too unlike the authentic Ephrem's reference to Phinehas in *CNis* 39,7, where in the comparison Christ is pierced, not piercing? Admittedly, Phinehas/Christ typology will not easily fit with paradise/crucifixion typology; but one of Ephrem's passages of ferocious gloating over Julian may offer a kind of parallel, by allusion, to the comment in the Severus Catena:

> Because he [i.e. Julian] dishonoured him who drove off
> the *lance* of paradise,
> through his belly was driven
> the *lance* of justice (3).

By now the reader may well feel thoroughly puzzled, and not least by Phinehas's spear being plunged into the middle of the confusion. As has been hinted already, Phinehas may be not without relevance; but the first step to sorting out our puzzle is to examine the word *rûmḥâ*, what it renders, and what words in versions from the Syriac may reflect it. What we find is that words of this unquestionably Semitic family often suggested themselves to translators as suitable equivalents for ῥομφαία, while Greek translators show the converse phenomenon. The reason was doubtless the roughly similar sound (there are, of course, abundant examples of this reason for choice of

(1) *Hymni Dispersi* 21,5, in LAMY IV, 761.
(2) *Ed. Rom.* I, 265D-F.
(3) *HcJul* 3,14, *CSCO* 174, Syr. 78, p. 84. By the two uses of 'drive' I have tried to echo Ephrem's play on two forms of *'bar*, but my rendering thereby obscures the fact that this is the verb used in Lk 2,35 (see below, p. 231), and we may be almost sure that Ephrem had the connexion in mind.

equivalents); but the practice, once established, inevitably affected the semantic acceptance of *rûmḥâ* and ῥομφαία, through they had started by meaning (apparently quite definitely) respectively spear (not sword) and sword (not spear) (¹).

Gen 3,24: Heb. *ḥereb*; Targ. (Neof.) *ḥrb*, (Onq.) *ḥarbâ*; Pesh. *ḥarbâ* (²).
LXX ῥομφαία, VLat. (Itala) *romphaea* (Vulg. *gladius*) (³).
Aphrahat, Ephrem, Jac. Serug etc. *rûmḥâ*.
Arm. *sūr* (sword), Ephrem Arm. *tigawkʿ sroy* (with points of sword) but more often *gelardn* (lance).

Num 25,7: Heb. *rōmaḥ*; Targums *rûmḥâ*; Pesh. and all Syriac, *rûmḥâ* (⁴).
LXX and Philo, *Leg. All.* 3, 242, σειρομάστης (javelin) (⁵).
Josephus, A.J. 4, 153, ῥομφαία; Ps.-Philo, 47,1, *romphea* (⁶).
VLat. *siromastes*, Vg *pugio* (⁷).

I Macc: ῥομφαία is rendered three times in Syr. by *ḥarbâ*, four times by *rumḥa* (⁸).

Lk 2,35: Gk ῥομφαία (Lat. *gladius*).
Tatian ap. Ephrem, EC 21,27, VSyr., Pesh. and all Syriac tradition *rûmḥâ*.
Arm. *sūr*, incl. Ephrem Arm., EC 2,17 (prob. contam.).
Arabic Diat., *ar-rumḥ* (lance) (⁹).

(¹) See PAYNE SMITH 3931 and BROCKELMANN 734b on *rûmḥâ*, LIDDLE-SCOTT-JONES 1574 and LAMPE 1218a on ῥομφαία.

(²) Targ. Neofiti, ed. A. DIEZ MACHO (Madrid-Barcelona, 1968), p. 19; Onqelos, *The Bible in Aramaic*, ed. A. SPERBER (Leiden, 1959) I, p. 5 (likewise Ps.-Jonathan, ed. GINSBURGER [Berlin, 1903], p. 7). For the Peshitta I have always consulted the Ambrosian facsimile.

(³) VLat. in *Vetus Latina, Genesis*, ed. B. FISCHER (Beuron, 1951-4), p. 78.

(⁴) I have not had access to Targ. Neofiti; Onqelos, SPERBER I, p. 267; Ps.-Jon., GINSBURGER p. 277.

(⁵) Philo, LOEB ed., I, p. 464.

(⁶) Josephus, LOEB ed., IV, p. 548; Ps.-Philo, *Ant. Bibl.*, ed. G. KISCH (Notre Dame, 1949), p. 236. FIELD has a note on Origen's Hexapla *ad loc.* (I, p. 257) indicating δόρυ and ῥομφαίαν as variants for Aquila's κόντον.

(⁷) For VLat, without full documentation, I presume the validity of Jerome's allusions (against Vg *pugio*) in *Ep.* 109,3 *CSEL* LV, p. 354 and *Ep.* 147,9, *CSEL* LVI, pp. 325-6.

(⁸) Cf. G. SCHMIDT in *ZAW* 17 (1897), p. 10.

(⁹) Ed. C. MARMARDJI (Beirut, 1935), p. 20.

Persian Diat., *nēzè–ye šak*, 'a javelin of doubt' (1).
Medieval Western Diatessarons all have equivalent of 'sword'.

Jn 19,34: Gk λόγχη, Lat. *lancea*, Pesh. *lûkaytâ* (2).
Aphrahat, Ephrem, Cyrillona, Jac. Serug., *rûmḥâ.*
Arm. *tēg* (spear); Ephrem Arm., *gelardn* (cf. on Gen 3,24)(3).
Arabic D., *ḥarba* (spear) (4).
Persian D., *zūbīn* (short spear) (5).
Western Diatessarons, all equivalent of 'spear', except Liège D., *glavie* (= Fr. *glaive*, sword?) (6).

This evidence shows us a repeated semantic influence in both directions between *RMḤ*–words and ῥομφαία, and we see different translators choosing this equivalence even against an existing tradition, for example Josephus and (presumably) Ps.-Philo against the LXX at Num 25,7, and, in the other direction, Aphrahat and Ephrem at Gen 3,24 against what all the other evidence would indicate to be an agreement of Peshitta and Targums.

Now we can put a name to the author of the *Jewish Antiquities*. Can we trace the originator of the Syriac reading *rûmḥâ* linking Gen 3,24 and Jn 19,34? I suggest that it must have been someone who was familiar with the LXX and was impressed by the coincidence of ῥομφαία in Gen 3,24 and in Simeon's prophecy (Lk 2,35). And when did the sword pierce Mary's heart? Surely at the crucifixion, when her Son was transfixed by a lance. Then — happy thought! — thanks

(1) *Diat. Persiano*, I, 6, ed. G. MESSINA (Roma, 1951), p. 22. For *nēzè* STEINGASS (1442a) gives 'short spear, demi-lance, javelin, dart, pike'. On the 'doubt' reading, cf. below, p. 231 on Ephrem 2,17, and G. MESSINA, *Notizia su un Diatessaron Persiano* (Roma, 1943), p. 46.

(2) On the word *lûkaytâ*, probably a borrowing of λόγχη, cf. S. P. BROCK in *Le Muséon* LXXX (1967), p. 407.

(3) Ephrem *EC Arm* 21,10 has *tēg*, which again suggests 'vulgate contamination'. When S. LYONNET reported on the evidence (*Les Origines de la version arménienne et le Diatessaron* [Roma, 1950], p. 88), neither the underlying Syriac here nor the hymns preserved in Armenian were available.

(4) MARMARDJI, p. 498.

(5) *Diat. Persiano* IV, 6, MESSINA, p. 360. STEINGASS (p. 628a) has *zūpīn*, 'a short two-pronged spear, javelin, trident' etc.

(6) *Diatessaron Leodiense* 231, ed. C. C. DE BRUIN (Leiden, 1970), p. 238.

to an existing tradition of treating *rûmḥâ* as equivalent of ῥομφαία, why not use *rûmḥâ* in Syriac for all three, and see the soldier's lance as the antitype and reversal of the punishing fiery sword? This translator/midrashist cannot have been a remote monolingual provincial such as Aphrahat. It can only have been Tatian himself who used the same word at Lk 2,35 and Jn 19,34 and set going a tradition whose traces remain, clear or obscured, in several vernacular Diatessarons. (Is it possible that the unique Liège reading *glavie* reflects a lost Old Latin *romphaea* (for *rûmḥâ*) at Jn 19,34, as another example of the semantic influence just discussed?) (1).

But who established the typology? Did Tatian 'build in' a brief allusion to Gen 3,24, rendering ῥομφαία there by *rûmḥâ*? I do not know if there is other evidence for midrashic O.T. allusions in the original Diatessaron, but if it were possible, the present case tempts one to entertain the hypothesis. The likely place is at Lk 2,35, which we have in Syriac in a later part of Ephrem's commentary, *EC* 21,27, in the form:

ܘܠܢܦܫܟܝ ܩܢܘܡܗ ܬܥܒܪܝܢܗ ܪܘܡܚܐ

wa-l-napšek(y) qnômah ta'brînah rûmḥâ (2).

(1) Before dismissing this speculation, let the sceptical reader at least consider the example from Ps.-Epiphanius cited below (p. 233). If a Greek writer could stretch the meaning of ῥομφαία to bring out a typological parallel, *a fortiori* a Latin translator of the Diatessaron could. As for the Liège reading *glavie*, neither D. Plooij (in either of his two monographs or in his big edition) nor A. Baumstark, commenting on the corresponding place in the Cambridge *Leven van Jezus* (*Or. Chr.* 35 [1938], p. 110) remarked on it, though it seems extraordinary.

It is not necessary here to review other questions about the transfixion of Christ in the Diatessaron. Studies on this have concentrated on whether *aperuit* represents the original reading, and whether the episode was placed before Christ's death, as a wide tradition of liturgical texts seems to imply (cf. Dom R.-J. Hesbert, *Le Problème de la transfixion du Christ*, Paris-Tournai-Rome, 1940).

(2) Quoted in Ephrem, *EC* 21,27 (ed. Leloir, p. 228), with the verbal form *in rasura*, i.e. corrected. VSyr reads similarly (F. C. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe* [Cambridge, 1904], p. 256) except that it has *dîlek(y)* for *qnômāh*. The latter word apparently serves as a kind of intensive pronoun, 'your very person', and is less explicable than the more natural *dîlek(y)*. As noted above, Ephrem's comment on Lk 2,35 itself is preserved only in Armenian (*CSCO* 137, Arm. 1, p. 32), where the *rûmḥâ* is obscured but is now certain.

The most *extraordinary* thing about this reading is the verb, which is causative with Mary as subject (¹) (a feature shared by the Old Syriac gospels and known even to Isho'dad in the ninth century, long after the Peshitta had established *te'bar*, the correct rendering of διελεύσεται); but ultimately the most *important* thing here is the pivotal ambiguity of the *lamad* before *napšek(y)*, for even with the Peshitta reading, Mary can be not the victim but the beneficiary (or even the agent) of the lance's passing (²). As for the verb, I am inclined to doubt whether the unambiguous causative form, however early-attested, is from Tatian himself. The main thrust of the argument above about the uses of *rûmḥâ* is that the *rûmḥâ* in Simeon's prophecy faces both ways, forward to the *rûmḥâ* piercing Christ's side (and Mary's heart in sympathy) and backward to the fiery *rûmḥâ* which is removed by the merits of the second Adam (the second Eve playing her part). If this was to be hinted at in a work which, after all, is a rendering of gospel material with only very small interpretative elements added, one would expect a pregnant ambiguity. I suggest, therefore, that what Tatian wrote here was

ܘܠܢܦܫܟܝ (ܡܢܘܡܗ ?) ܬܥܒܪ ܪܘܡܚܐ

(¹) The suffix puts this beyond question: it is Aph'el, 2 sing. fem., 'you shall cause to pass'. The Armenian variants in *EC* 2,17 reflect difficulties about which person (2 or 3) but not about the verb's being causative, judges L. LELOIR (*Le Témoignage d'Ephrem sur le Diatessaron*, *CSCO* 227, Subs. 19, pp. 92-3). Burkitt's translation of VSyr allows only one interpretation, 'thine own soul thou shalt cause a spear to pass through'. Ephrem (echoed long after by the Persian) refers this to Mary's doubt, in a most curious way which involves 'fusing' her with Magdalen (cf. L. LELOIR, *Commentaire de l'Evangile concordant*, [Sources Chr. 121, Paris 1966] p. 75, with note 3, summarizing my own conclusions on this problem in a work not yet published). But Ephrem in *EC* 2,17 has another reading of the phrase, in terms of Mary's making the 'lance' (i.e. the sword of paradise) 'pass away', not transitively (i.e. not through her own soul), the verbal suffix anticipating its object (*rûmḥâ* is feminine, Nöldeke §84). This may seem very unlikely grammatically, but Ephrem seems to find it possible.

(²) If the *lamad* indicates accusative, Mary's soul is the object of the lance's passing, whether the subject is the lance (Greek, Pesh.) or Mary causing the lance to pass (*EC* 21,27 and VSyr). If it indicates dative, in *EC* and VSyr this could only be *dat. commodi*, but with Pesh. it could be either *commodi* or (I think) *agentis*.

which *could* be a straight translation of the Greek; the verb could be read *teʿbar* (= διελεύσεται, but alternatively intransitive, 'shall pass away'), or *taʿbar*, 'thou (fem. sing.) shall make to pass'. Further, with each of these readings the *lamad* could be taken two ways, accusative or dative. The reading with suffix, which makes the verb unambiguously causative, would be a post-Tatianic interpretative variant, due to devotional interest in Mary not merely as second Eve but as personally active (1).

Whatever our solution to this curious problem, we have somehow to account for a very early development in Syriac Christianity which brought it about that a reference to 'removing the *rûmḥâ*' could be expected to be understood as an allusion to the fiery sword barring the gate of paradise. If this was not somehow built into Tatian's text, I believe it was included in his exegetical intentions; if the author of the idea was not Tatian himself, it can only have been another Syriac writer, familiar with the LXX and at least a generation before Aphrahat, who could conceive this profoundly suggestive link. The connexion is midrashic in style; it is here, perhaps, that Ephrem's bringing in Phinehas as well in *CNis* 39,7 may illuminate the remoter Judaeo-Christian mental background of this typological link, for Phinehas, as a legendary hero (who reappears as Elijah in Jewish tradition) had a legendary sword which seems to have turned up again for use in other exploits (2).

(1) I am grateful to Fr. R. Köbert, S.J. for very helpful discussion of this article and, especially, for persuading me that the verb with suffix, as in *EC* 21 and VSyr, is less likely to be Tatian's original reading. I am not persuaded, however, that the correction in *EC* 21,27 argues for this; it seems more likely that a scribe would have written the more familiar Peshitta form and then noticed, on checking, that an unfamiliar form actually lay before him. I think *taʿbrînah* is not a scribal slip but an early interpretation. If my case for deliberate ambiguity is valid, it is so, of course, only in unpointed Syriac; it would be an instance like בניך in Isai 54,13, where Jewish interpretation has generally kept open the options *bānayik*, 'your sons' (the chapter is addressed to Israel as mother) or *bōnayik*, 'your builders' (the passage is about rebuilding Jerusalem), but the corrector of 1QIsa wanted to impose only *bōnayik*. In conclusion of this textual discussion, it must be observed that no remaining Diatessaron, eastern or western, has anything but a correct rendering of διελεύσεται.

(2) Cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia, 1909-38) III, pp. 386-9; IV, p. 195 and notes. On Phinehas's sword, III, p. 411 and note 855, VI, p. 144. Admittedly appealing to Ginzberg for illustra-

The typological antithesis of the fiery sword and the soldier's lance is not limited to Syriac literature, though instances of it seem to reflect the verbal link. Jerome hints at it, using the familiar Old Latin *romphaea* against his own *gladius*. Speaking of David weeping for Absalom and saying 'I shall go down lamenting to my son in hades' Jerome comments: 'For Christ had not yet broken down the door of paradise, nor had his blood quenched that fiery sword (*romphaeam*) and whirling of the guardian cherubim' (1).

Far more striking in its echo of Syriac tradition (though we cannot trace its author) is a passage in a homily under the name of Epiphanius, where the risen Christ says to Adam, in the course of a long speech in highly rhythmical cola:

I fell asleep on the cross
and was pierced in the side by a *sword*,
for your sake, who fell asleep in paradise
and brought forth Eve from your side.
My side has healed the pain of [your] side;
my sleep shall lead you forth from [your] sleep in hades.
My *sword* has stopped the *sword* whirling against you;
for the rest, 'Arise, let us go hence'. (2).

The typology remains, though no longer with a verbal link, in Romanos Melodes's hymns on the Cross (3). In Syriac tradition, of course, it remained much longer, as we have seen it still familiar to Isho'dad in

---

tions is a very uncontrolled operation, and one must take to heart the warnings of J. Neusner in *Aphrahat and Judaism* (Leiden, 1971), pp. 188-95. Yet I am also impressed by the estimate of legitimate presumptions, due to the tenacity of Jewish tradition, in J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament* (London, 1970), esp. pp. xxxiv-xxxvi.

The direct Phinehas/Christ typology of (?)Ephrem is perhaps unique in the fathers, but it may well be implied in the unique fresco in the Via Latina catacomb; see F. Ferrua, *Le Pitture della nuova Catacomba di Via Latina* (Roma, 1960), p. 48 and pl. 92, and his study *Una Scena nuova nella pittura catacombale, Rendiconti della Pont. Accad. di Archeologia*, XXX (1958), pp. 107-116.

(1) *Ep.* 39,4, *CSEL* LIV, p. 301.

(2) Ps.-Epiphanius Hom. 2, *In Sabbato Magno*, PG 43, 464A. 'Sword' in each case is ῥομφαία, which thus clearly reflects an underlying Syriac *rûmḥâ* and, I think, renders less fanciful the speculation above, that this use of *romphaea* in Jn 19,34 might have got into the western Diatessaron tradition, to survive only in the Liège text.

(3) In Maas-Trypanis, hymns 22-23 (Oxford, 1963, pp. 164-80) in Grosdidier, nos. 38-39 (*Sources Chr.* 128 [Paris, 1968], pp. 284-310, 324-52. There seems to be also an echo of the theme in Germanus of Constantinople, PG 98, 225C.

the ninth century ([1]). There must have been illustrations of the antithesis in Christian art, especially in the East, but alas! no trace remains that I can find. The earliest 'expulsions from Eden' (e.g. Via Latina catacomb and Vienna Genesis) seem pure narrative illustrations, while the earliest representations of Christ's transfixion (e.g. Rabbula Gospels, or the Syriac-inscribed silver dish in the Hermitage, Leningrad) have no paradisal antithesis. Leroy's survey of the remaining Syriac manuscript illustrations contains no example; the theme is lost in the wreckage of a culture whose iconography must once have matched the leaping poetic insight and enchanting word-music of Ephrem. In the present case, however, it seems that the typological antithesis which we have examined was due to a pregnantly ambiguous rendering of Simeon's words in Lk 2,35 by that still mysterious figure, Tatian.

Heythrop College, London

ROBERT MURRAY, S.J.

([1]) Isho'dad is, in fact, aware of almost all the possibilities we have discussed. In his *Commentary on Luke* (ed. M. D. GIBSON, *Horae Semiticae* VII [Cambridge, 1911], Syr. text pp. 20.17-22.15; translation in Vol. V, pp. 159-60) he quotes the text giving the verb with and without suffix, and allowing both pe'al and aph'el interpretations (the latter ascribed to Ephrem); 'Some' refer the lance to the sword barring paradise, 'others' to the piercing of Christ, which was done 'not with a sabre (*saypâ*) but with a *lance*' (Syr. p. 22.9-10). In his *Commentary on John*, however (*Hor. Sem.* VII, pp. 209.18-201.1; tr. V, pp. 277-8) Isho'dad does not refer to paradise; for the lance he uses the Peshitta's *lûkaytâ*, but feels called on to offer a brief explanation: *lûkaytâ rûmḥâ* (*h*)*û patyâ*, a spear is a broad lance'.

Additional Note: F. J. LEROY in *L'Homilétique de Proclus de Constantinople* (*Studi e Testi* 247, 1967) published in French a homily preserved in Arabic (pp. 217-23) which twice refers to the cherub's 'lance', the first time in antithesis with that of the soldier (p. 220). The second passage (p. 222) is preserved in Syriac in Cod. Vat. Syr 368, fol. 90r.a (see J.-M. SAUGET in *OCP* XXVII [1961], p. 406), where the text is disturbed but at least *rûmḥâ* is clear. In comment (p. 216) Leroy refers to another instance, in Severian of Gabala (West Syrian, c. 400); see J. ZELLINGER, *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala* (Münster, 1916), pp. 43, 120-1. Here ῥομφαία is used for both weapons in a striking antithesis which (like other passages in Severian) almost certainly depends on Ephrem. The language is Greek but the thought is Syriac. Fr Leroy says: 'Cette expression est si condensée qu'elle doit posséder une préhistoire'. Very true.

A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites

Ordinarily, the Syrian and Chaldean rites are represented as two branches of a common Antiochene liturgical tradition and are often named, accordingly, the West and East Syrian (or Antiochene) rites (1). The Maronite rite is then characterized as a purely local variant of the West Syrian tradition (2), as a sub-branch of the same (3), or even as a third branch of the original rite of Antioch that shares certain features characteristic of the other two (4). I would like to offer a different picture of the origins and relationships of the three rites for the consideration of liturgists. This picture is based primarily on a study of the eucharistic liturgies of the three rites, with supplementary considerations taken from the rites of baptism; the divine office and the other sacraments are hardly considered at all. My treatment, therefore, is incomplete and does not pretend to approach the level of demonstration.

In the first place, I would simply deny that the Chaldean rite is Antiochene. It does, of course, have certain features in common with the Syrian and Byzantine rites, but these are either common to all oriental rites — the *Trisagion*, for example, the *Sanctus* and the *Sancta sanctis* — or are to be explained as direct borrowings — such as the Angel of Peace litany or certain acclamations of the prefatory

(1) Cf. A. RAES, *Introductio in liturgiam orientalem*, Rome 1947, pp. 11 f; M. HAYEK, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Paris 1964, p. 7.

(2) Cf. RAES, 26 (in a certain contrast with p. 11, where it is called a "special branch").

(3) Cf. P. DIB, *Étude sur la liturgie maronite*, Paris 1919, pp. 14 f.

(4) Cf. J.-M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, appendix, Rome 1932, p. 8; Hayek, 3-9; P.-E. GEMAYEL, *Avant-messe maronite. Histoire et structure* (OCA 174), Rome 1965, p. 204.

dialogue (1). Certainly, the typically Chaldean Anaphora of the Apostles Addai and Mari is not Antiochene, but *sui generis*; the intercessions in it occur before the epiclesis, not after it, as in all anaphoras of the Antiochene type. Then, the alternation of choral elements and sacerdotal prayers that characterizes the Chaldean foremass and, indeed, all rites and offices, is found in none of the genuinely Antiochene rites. These prayers themselves are also peculiar to the Chaldean liturgy, with their brevity of form and their petitions for worthy worship of God (2). One may also point to the lengthy diaconal proclamations of the Mass (3) and baptismal rites (4) and the unusual importance given liturgically in the latter to the blessing of the oil (5).

Secondly, the Maronite rite is not properly Antiochene. This is a much more difficult thesis to establish because of the massive borrowings by the Maronite from the Syrian rite that have occurred during the centuries. One can note, however, that the liturgical elements that are most characteristically Maronite are not held in common with the Syrian rite; many are, on the contrary, common with the Chaldean. Well known is the case of the sole ancient anaphora that can be called genuinely Maronite, the Third Anaphora of St. Peter, which is unmistakeably the same in origin as the Chaldean Anaphora of Addai and Mari (6). The points of contact between the two rites, however, are not limited to this anaphora, but include other elements of the ordinary of the eucharistic liturgy, as Rahmani has pointed

(1) Cf. W. F. MACOMBER, *The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles*, in *OCP* 37 (1971), 63 ff.

(2) E.g. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, pp. 254:19-26, 255:8-12, 256:30-257:3; H. DENZINGER, *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum, in administrandis sacramentis*, vol. I, Würzburg 1863, p. 369:8-10, 22-26, 31-34, 37-42.

(3) BRIGHTMAN, 271:19-272:11, 282:7-27, 293:27-294:27.

(4) DENZINGER I, 366 f, 367 ff.

(5) Ibid., 371 ff. It, not the blessing of the water as in all other rites, imitates the form of the eucharistic anaphora.

(6) I. E. RAHMANI, *Testamentum Domini nostri Iesu Christi*, Mainz 1899, pp. 192 f. His discovery was brilliantly confirmed by H. ENGBERDING, *Urgestalt, Eigenart und Entwickelung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes*, in *Oriens Christianus*, 3. Serie, 7 (1932), 32-48; he pointed out that the Maronite version was, in general, more archaic than the Chaldean. Cf. also idem, *Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j)*, in *OrChr* 41 (1957), 102-124, and MACOMBER, art. cit.

out (1) — the sacerdotal prayer of the *Trisagion*, for example, the prayer of fraction and the peculiar formula of the *Sancta sanctis*. In the baptismal liturgy, moreover, even though the same importance is not given to the blessing of the oil, at least the dialogue prefatory to the "anaphoral" prayer clearly has a common origin with its Chaldean counterpart (2).

Finally, even the Syrian rite is far from being purely Antiochene, but is the result of a fusion of different traditions. This is obvious in the case of the anaphora, for the Jerusalem Anaphora of St. James has been adopted as the model to which all others have been made to conform. This conformity, moreover, has been extended well beyond the anaphora in the strict sense and embraces much of the preanaphora and all of the postanaphoral prayers up to and including the prayer of inclination after communion; it probably explains why the position of the washing of the celebrant's hands, which occurs after the kiss of peace in ancient Antiochene sources, has been shifted before it (3), and why the Syrian Mass frequently agrees in the anaphoral part with the Greek Anaphora of St. James against the Byzantine rite (4),

(1) I. E. RAHMANI, *Les Liturgies Orientales et Occidentales*, Beirut 1929, pp. 322-326, 331 f.

(2) DENZINGER I, 343. Cf. MACOMBER, 58-63.

(3) It occurs after the kiss of peace in the *Missa Clementina* (F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. I, Paderborn 1905, p. 495), the Catechetical Homilies of Theodore of Mopsuestia (R. TONNEAU and R. DEVREESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* [Studi e Testi, 145], Vatican City 1949, p. 463) and the commentary of Pseudo-Dionysius the Areopagite (*PG* 3, 425CD); it is even still after it in the 9th century commentary of Moses Bar Kefa (R. H. CONNOLLY and H. W. CODRINGTON, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy*, London 1913, pp. 40 ff.). On the other hand, it comes before the kiss of peace in the Mystagogical Catecheses attributed to St. Cyril (John) of Jerusalem (A. PIÉDAGNEL and P. PARIS, *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques* [Sources chrétiennes, 126], Paris 1966, pp. 146-150). The Greek Anaphora of St. James, presumably because of Byzantine influence, omits the washing of hands altogether.

(4) E.g. the Syrian rite has, with the Greek Anaphora of St. James, the acclamations, Τὸν θάνατόν σου, Ἐλέησον ἡμᾶς and Ἄνες, ἄφες and the blessing, Καὶ ἔσται ἡ χάρις (BRIGHTMAN, 52, 53, 58, 61, 87, 88, 96, 101). On the contrary, the acclamation, Σὲ ὑμνοῦμεν and the blessing, Καὶ ἔσται τὰ ἐλέη, common to the Syrian and Byzantine rites against the Greek Anaphora of St. James (ibid., 88, 97, 386, 390), would be original Antiochene elements preserved by the Syrian rite despite the adaptation.

which in such cases may have preserved the ancient Antiochene usage. Furthermore, a third tradition has contributed to the formation of the Syrian liturgy, namely, that of the Aramaic-speaking parts of Syria. The liturgy of Antioch was in Greek, whereas that of the Aramaic regions was in Syriac. In the formation of the Syrian rite, the euchological elements were taken from Antioch and were translated into Syriac, whereas a large part of the choral elements, above all, the metrical hymns, were composed directly in Syriac according to models taken from the liturgy of the Aramaic-speaking areas (1).

Accordingly, I would propose as the ancient liturgical situation of Greater Syria around the year 400 the presence of at least three major rites centered on Antioch, Jerusalem and Edessa, the first two in Greek and the last in Syriac. That of Jerusalem would have been limited to Palestine, but would have extended its influence far outside that province through the pilgrims that flocked to the Holy City. That of Antioch would have been followed in Greek-speaking cities of Syria and neighbourning areas, at least as far afield as Laodicea (2) and Mopsuestia (3). That of Edessa, finally, was used in the Aramaic-speaking parts of Syria. It is not clear, however, how uniform

(1) The only ancient element of the Syrian Mass that clearly derives from this tradition is the deacon's acclamation at the epiclesis, found also in the Chaldean rite (BRIGHTMAN, 88:18 f, 287:29 f). The oldest MSS. more often indicate no acclamation here, but several have it: *Paris Syr. 70* (A.D. 1059), *Brit. Mus. Add. 17,128* (10/11th c.), *14,498* (A.D. 1133), *14,690* (A.D. 1181/2). More recent MSS. and editions of the diaconal have an expanded form of the same, that is also found with variants, not only in the Chaldean rite (J. E. Y. KELAITA, *The Liturgy of the Church of the East*, Mosul 1928, p. 99) and the Maronite rite (J. ṢFAIR, *Kitāb ḫidmat al-quddās al-ilāhī*, Beirut, n.d. [ca. 1900], pp. 47 f), but even the Ethiopic rite (BRIGHTMAN, 198:13-17). More recent "Edessene" additions are the *qole* sung at the lighting of the candles (ibid., 70:40-71:6) and after the *sedre* of repentance (ibid., 71:29-40 — found also in the *Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium, id est, Chaldaeorum*, vol. I, Paris 1886, pp. 185*:20-25, 188*:4-6) and of the departed (BRIGHTMAN, 108:22-35).

(2) I.e. the *Missa Clementina*. F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts* (OCA 187), Rome 1970, pp. 155-406 *passim* (cf. index, p. 549, "Klementinische Liturgie, Messe"), shows how closely it was related to the eucharistic liturgy of Antioch, yet with numerous divergences.

(3) I.e. the liturgy of the Catechetical Homilies of Theodore of Mopsuestia: TONNEAU and DEVREESSE, 461-465, 531-535.

liturgical practice was in each of these three divisions of Greater Syria, as the documentary evidence is too meager and difficult to evaluate (1).

Also unclear is the liturgical situation in the Persian Empire. We know that in 410 a general synod of the Persian Church decreed that the eucharistic liturgy should in the the future be uniformly celebrated according to "the western rite that the Bishops Isaac (Catholicos of Seleucia-Ctesiphon) and Marutha (Bishop of Martyropolis in the Roman Empire) have taught us" (2), but we have no way of knowing what differences occasioned the decree nor even how much influence the decree had on subsequent liturgical practice. It is possible, therefore, that the Persian Church in 400 was following a fourth rite, different from the above three, but abandoned it in 410, at least with regard to the Mass, in favour of the rite of Martyropolis, which, judging from the Syriac name of Marutha, would have been that of Edessa. However, it is also possible that the differences between the two rites were no greater than such as would characterize purely local variants.

The divisions caused by the schisms of 431 and 451 cut across these original liturgical boundaries. The Nestorians, adherents of the doctrines of Theodore of Mopsuestia, were found in the Greek and Aramaic parts of Syria, but were able to organize themselves ecclesiastically only in the Persian Empire. Hence, since the Persian Church was highly centralized, the form of the Edessene rite practised in Iraq soon prevailed everywhere.

The Monophysites, for their part, were found in both of the linguistic areas of Syria, plus Palestine and the Persian Empire. Up until the deposition of Severus of Antioch in 518, they undoubtedly continued to follow the rite of each area, but with their reorganization at the time of Empress Theodora into an independent Church, the tendency to fuse the different traditions into a single uniform rite must have manifested itself almost immediately. The process was greatly facilitated, no doubt, by the shifting of the center of gravity of the Church from the cities to the monasteries, which, for the most part,

(1) I.e. the *Testamentum Domini*, ed. RAHMANI, and the rite for the reception of a bishop, ed. I. E. RAHMANI, *Vetusta documenta liturgica* (*Studia syriaca*, fasc. 3), Charfet 1908, text pp. 1-4/transl. pp. 1-22.

(2) J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale, ou recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902, text p. 27:5-7/transl. p. 266 (Canon XIII).

were located in the Aramaic-speaking districts that were less subject to imperial influence and interference. In the Persian Empire, however, it was found advisable to establish an autonomous hierarchical organization, and so there was developed the rite of Tagrit, that preserved until at least the 9th century elements of the eucharistic liturgy of the Persian Church in a basically Antioch-Jerusalem framework (1) and has maintained its identity in the divine office down to the present day.

Even in the territory of the Roman Empire, the Monophysites do not seem to have attained full liturgical uniformity for many centuries. This, it seems to me, is the best explanation of some characteristically Maronite features that are found in some old liturgical manuscripts of Monophysite origin. The clearest case is that of *British Museum Additional MS. 17,128* (10/11th. cent.), which derives from the Monastery of the Syrians in the Nitrian Desert in Egypt (2). Besides the clearly Antiochene order of baptism ascribed to Severus of Antioch, it contains a second order ascribed to Timothy of Alexandria, which, as Gramaglia and Brock have shown (3), is intimately related to the Maronite order of baptism ascribed to James of Sarug.

(1) Moses Bar Kefa († 903), Bishop of Mosul under the Maphrian of Tagrit, mentions in his commentary a diaconal litany after the gospel and a dismissal of catechumens and others, although we know from James of Edessa († 708) that their counterparts in the Syrian rite had disappeared a good two centuries previously: CONNOLLY and CODRINGTON, 30-33, compared with H. LABOURT, *Dionysius Bar Ṣalībī. Expositio liturgiae* (CSCO 13, 14/Syr. 13, 14), Paris 1903, pp. 36 f. Bar Ṣalibi, moreover, distinguishes the litany into a *luṭaniya* and a *karozuta*, which correspond clearly to the twofold litany of the Chaldean rite (BRIGHTMAN, 262:3-263:19, and 263:20-266:26), that Gabriel Qaṭraya, *Brit. Mus. Or. 3336*, f. 193a, distinguishes into a *baʿuta* and a *karozuta*. Furthermore, both Bar Kefa, CONNOLLY and CODRINGTON, 41 f., and Bar Ṣalibi, LABOURT, 60, speak of the reading of the "Book of Life" (i.e. diptychs), which is also found in the Chaldean rite (BRIGHTMAN, 275-281), but which had disappeared from the Syrian rite before James of Edessa.

(2) W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, part I, London 1870, pp. 226 f (nr. CCXC).

(3) P. A. GRAMAGLIA, *L'Ordo battesimale di Timoteo, Vescovo di Alessandria, e suoi parallelismi letterali con gli Ordines giacobiti e maroniti*, unpublished doctoral thesis, defended at the Pontifical Institute of Oriental Studies, 29 April 1968, and S. BROCK, *A New Syriac Baptismal Ordo Attributed to Timothy of Alexandria*, in *Le Muséon* 83 (1970), 367-431.

Secondly, the prayer of the celebrant of the Mass for himself that is directed to the Trinity occurs in the preparatory part, as in Maronite sources (1), not in the preanaphoral part, as in Syrian sources (2). Thirdly, both the initial prayer and the prayer of entrance into the sanctuary for the Mass are preceded by a triple *Gloria Patri*, which resembles somewhat a triple *Gloria Patri* that is found at the beginning of the Maronite Third Anaphora of St. Peter (3). Besides *British Museum Additional MS. 17,129* (7/8th cent.) (4), that also contains the baptismal order ascribed to Timothy of Alexandria, one may also point to *Paris Syriac MS.* 70 (A.D. 1059, from Melitene) (5), that associates, as do all Maronite sources, the anamnesis prayer of offertory and the prayer for self to the Trinity in the preparatory part of the Mass (6).

As for the Chalcedonians, they, too, were found in all four areas, but as they were never able to organize themselves ecclesiastically in the Persian Empire, they soon disappeared there. In Palestine, although the people were divided linguistically into Greek and Aramaic speakers, the former dominated the latter culturally, and so the Greek-speaking hierarchy was able to establish or maintain liturgical uniformity, even when it replaced the Palestinian with the Byzantine rite. This was only partially true in Syria. There, especially in Lebanon and the Orontes Valley, the Aramaic-speaking Chalcedonians succeeded in organizing an independent hierarchy that was culturally not inferior to its Greek-speaking counterpart. They were thus able to preserve and develop the ancient Syriac rite of Edessa.

They followed this rite, however, in common with a part of the Monophysites, and this probably explains why they were influenced by them so strongly. This is manifested for the Mass in the adoption

(1) Cf. GEMAYEL, 53 (nr. 4), 67 (nr. 10), 75 (nr. 21), 85 (nr. 19).

(2) BRIGHTMAN, 83:6-17. I have noted no exceptions to this rule in the ancient manuscript euchologia of the British Museum.

(3) *Paris Syr. 71* (A.D. 1453), f. 17ab. There are also single recitations of the *Gloria Patri* in the preparatory part of the Mass and at the beginning of the anaphora (in the literary sense): ibid., ff. 5b, 14a.

(4) WRIGHT, 383 (nr. CCCCXCIV).

(5) H. ZOTENBERG, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1874, pp. 37-40.

(6) GEMAYEL, locc. cit. The two prayers are separated in the Paris MS. by another prayer, whereas in Maronite sources they almost always follow in immediate sequence.

of numerous Syrian anaphoras, already adapted to the model of the Jerusalem Anaphora of St. James and even bearing, in some cases, the names of well-known champions of Monophysitism such as Philoxenus of Mabbug and Dionysius Bar Ṣalibi; this had happened before 1453, when the oldest dated missal that is surely of the Maronite Church was copied (1), perhaps long before. The first adoption of the *sedro* form of prayer, to which I would give an Antiochene origin (2), seems also to have occurred very early, for in the oldest missals it already has the metrical structure that is peculiar to the Maronites (3). Another wave of Syrian influence, that brought about an extensive imitation of the preparatory part of the Mass (4), can be noted at the end of the 15th and the beginning of the 16th century, at a time when a Maronite was elected Monophysite Patriarch of Antioch (5). The reaction to this trend during the rest of the 16th century removed some, although not all, of the effects of this further wave of Syrian influence, but it also probably facilitated the reception of Latin influence (6).

Thus, if my views are correct, the Syrian rite is basically that of Antioch, but with the anaphoral structure borrowed from the rite of Jerusalem and the metrical hymns either borrowed from or inspired by that of Edessa. The Maronite and Chaldean rites, on the other hand, are, in origin, independent developments of the ancient Edessene rite. While the latter may possibly have preserved elements of an ancient Persian rite, the former has been almost overwhelmed by borrowings from the Syrian and Latin rites.

William F. MACOMBER, S.J.

(1) *Paris Syr. 71* (ZOTENBERG, 40 f), which contains the Anaphora of Philoxenus, along with five others of the Syrian type. For other Syrian-type anaphoras in Maronite MSS. of the 15th century, cf. A. RAES, *Anaphorae syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt*, vol. I, fasc. 1, Rome 1939, p. xxxiv (*Vatican Syr. 28* and *32*).

(2) Cf. G. KHOURI-SARKIS, *Le sedro dans l'Église syrienne d'Antioche*, in *L'Orient syrien* 1 (1956) 91 f.

(3) One of them is already found in *Paris Syr. 71*, ff. 6b-10a. A collection of six others is found in *Missale Chaldaicum Iuxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum*, Rome 1592/4, pp. 17-35.

(4) Cf. GEMAYEL, 65-77.

(5) Ignatius Noah (1494-1509). Cf. GEMAYEL 57, n. 3.

(6) Cf. GEMAYEL, 77-86.

RECENSIONES

Patristica et theologica

CALLINICOS, *Vie d'Hypatios*. Introduction, texte critique, traduction et notes par G. J. M. Bartelink (= *Sources Chrétiennes*, Nº 177), Les Éditions du Cerf, Paris 1971, pp. 335.

Non è la prima volta che venga pubblicato a stampa il *Bios* di S. Ipazio, morto nel 446 monaco nel monastero di Rufiniane, che sorgeva a una lega a sud di Calcedonia, nell'odierna località di Djadi-Bostan. La prima edizione venne fatta dal bollandista P. D. Papebroeck (*Acta SS.*, jun. III, Antverpiae 1701); la seconda venne curata da un gruppo di filologi di Bonn (*Callinici de Vita Hypatii librum ediderunt seminarii philologorum Bonnensis sodales*, Lipsiae 1895). Non è neppure la prima volta che sia tradotto in francese. Il *bios*, come tanti altri orientali della stessa categoria, è stato tradotto e commentato egregiamente dal domenicano francese, P. A.-J. Festugière (*Les Moines d'Orients*, t. II: *Les Moines de la région de Constantinople...*, Paris 1961).

Ma è certamente la prima volta che se ne pubblichi un'edizione veramente critica, cioè condotta sulla base di tutti i codici finora noti (*Vatic. gr.* 1667 [s. X], *Vatic. gr.* 984 [s. IX vel X], *Paris. gr.* 1488 [s. XI], *Athoniensis Philotheou* 8 [s. XI]) e con criteri critici più oggettivi di quelli adottati dai *sodales Bonnenses*, inceppati dal pregiudizio classicistico, per cui nella loro edizione si abbandonarono a correzioni arbitrarie e superflue. Senza dire che essi conobbero soltanto due dei quattro mss.

Il Bartelink ha fatto la sua traduzione francese indipendentemente da quella del P. Festugière e dopo di averne fatta, prima di lui, una olandese.

Ciò posto, non ci è difficile dare un'idea del volume al lettore, soprattutto se egli già conosce i criteri generali delle edizioni analoghe inglobate nelle *Sources chrétiennes*. Innanzi tutto si ha l'introduzione che offre uno studio denso, ma chiaro, sull'autore e l'opera, in cui le notizie storiche su Callinico, l'epoca in cui egli scrisse e il monastero di Rufiniane, sono seguite da un'analisi finissima della struttura letteraria del *Bios* di Ipazio, dei suoi caratteri agiografici, della sua lingua, delle ascendenze...; a tale studio fa seguito la rassegna dei mss. e delle edizioni a stampa. La riproduzione critica del

testo greco con la traduzione francese a fronte commentata sono precedute da una bibliografia, che elenca tutte le opere utilizzate. Finalmente si succedono una tavola di concordanze tra questa edizione e quella dei *sodales* di Bonn (p. 300), un indice dei nomi propri (pp. 301-304), un indice delle parole greche (pp. 305-324), un indice biblico (pp. 325-329).

Non è davvero facile a un recensore non specialista fare dei rilievi critici a un libro come questo, frutto di vari anni di ricerca e di una diligenza esemplare. Ma al recensore non interessa *soltanto* o *innanzi tutto* fare dei rilievi critici. In questo caso si potrà limitare a sottolineare l'evidente utilità dell'opera, ricca, fra l'altro, di dati storici d'ogni genere e di note orientative in ogni settore di ricerca sul mondo bizantino della prima metà del secolo V.

C. Capizzi S. J.

Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le moine*, I-II (= *Sources Chrétiennes*, 170-171), Les Éd. du Cerf, Paris 1971, 772 p.

L'opera che il professore A. e la signora C. Guillaumont presentano in questi due volumi delle *Sources Chrétiennes* è qualche cosa di più che una edizione critica di Evagrio. È una delle rare sintesi in cui si fondono uno studio della materia proseguito per anni e la decifrazione accurata del testo in se assai difficile. Ciò che impressiona di più è l'abilità con la quale l'editore ha saputo illustrare e interpretare gli aforismi del *Practicos* che, a causa della loro brevità, si prestano a spiegazioni diversissime, mediante l'accostamento a luoghi analoghi tratti dal resto dell'opera evagriana. I lavori precedenti di Guillaumont portano i loro frutti. Del resto, è ben noto che l'« aforismo » di Evagrio è una specie di pia frode. Raramente si trova fra gli autori spirituali uno il cui pensiero speculativo sia così sistematico e coerente come un blocco. Il Guillaumont conosce la concezione di Evagrio e l'ha già spiegata precedentemente (*Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique...*, *Patristica Sorbonensia* 5, Parigi 1962, cf. la nostra rivista 31, 1965, p. 422-423).

Sarebbe però erroneo credere che la vasta introduzione, contenuta nel volume primo, consista di un puro riassunto degli studi precedenti. Difatti vi troviamo certi punti sviluppati con precisione maggiore che non in studi predecenti, sia del Guillaumont stesso, che dagli altri, soprattutto riguardo alla teoria degli otto pensieri malvagi. Altri punti, ripresi per es. da I. Hausherr, sono forniti di una documentazione più ampia.

È superfluo avvertire che si tratta di un'edizione da tempo desiderata da tutti coloro, che si occupano di studi sulla spiritualità patristica. Non possiamo quindi far di meglio se non esprimere, col nostro sincero apprezzamento, l'augurio che l'opera felicemente cominciata possa continuare.

Leggendo il testo e le note, qua e là ci è venuta l'idea di qualche piccolo emendamento. Si usa per es. in francese il termine « science théorique ». Per uno che è già penetrato nel mondo del pensiero evagriano, la formola è chiara; ma un lettore meno provveduto potrebbe facilmente essere indotto in errore dalla nota 50 di p. 614: come intenderebbe l'espressione « la science théorique des faits observés »? Forse nel senso delle scienze moderne: cioè nel senso sbagliato.

La città greca (p. 558, 621, 703: l'edizione dell'abate Isaia) si chiama Volos, non Volo.

Nel cap. 37 (p. 585) si parla della « seconda opinione » di coloro che credono che le passioni siano causa delle immagini, e non il contrario. A noi sembra che a questo punto sarebbe più opportuno pensare ai messaliani piuttosto che a Plotino.

Cap. 38 (p. 587): « C'est par les sensations que les passions sont naturellement déclenchées ». L'avverbio « naturellement » è più vicino alla radice del verbo greco *phephyke*, ma suona male per chi sa che la natura è essenzialmente unita con il bene. Non andrebbe meglio: « normalement »?

Cap. 5 (p. 505): « Contre les anachorètes, les démons luttent sans armes ». Questo « sans armes » suggerisce un senso di debolezza; al contrario il greco *gymnoi* deve piuttosto dare l'idea di una forza diretta non ostacolata da nulla.

Cap. 34 (p. 579): « C'est pourquoi celui qui a vaincu les démons opérant activement... » Il « c'est pourquoi » certo interpreta letteralmente il greco *hothen*, ma sembra che si adatti male al contesto. Dobbiamo forse supporre una lacuna dopo l'*hothen*: « C'est pourquoi (je voudrais vous avvertir): celui qui a vaincu les démons opérant activement peut faire peu de cas de ce qui est mis en œuvre par eux »?

T. Špidlík S. I.

Règle de saint Benoît, t. I, II, III, par Adalbert de Vogüé et Jean Neufville (= *Sources Chrétiennes*, Nr. 181, 182, 183), Les Éd. du Cerf, Paris 1972; t. I et II: 920 p., t. II 424 p.

Sept ans après l'édition de la *Règle du Maître* (SC 105-106), voici celle de la *Règle de saint Benoît*, qui a mis à profits les recherches de ces trente dernières années. Le texte authentique de Benoît dont la tradition manuscrite est immense, a pu être établi avec une précision nouvelle par J. Neufville, à qui appartient aussi la présentation de ce texte et l'apparat critique. L'introduction de A. de Vogüé synthétise les observations éparses dans le vaste commentaire de la Règle, paru dernièrement (t. IV-VI, SC 184-186, cf. notre revue, vol. 38, 1972, p. 280-281).

Il en résulte que Benoît dépend du Maître, encore que la Règle de celui-ci semble s'être présentée à lui sous une forme un peu moins

développée que celle qui nous est parvenue. D'autre part l'étude de la Règle bénédictine et des témoignages historiques qui la concernent autorise pleinement à maintenir qu'elle a été rédigée par Benoît, en Italie, au milieu du VI[e] siècle, contrairement à certaines suspicions récentes. Les manuscrits l'attribuent le plus souvent à un certain *Benedictus*. D'autre part Grégoire attribue à Benoît du Cassin la rédaction d'une *regula monachorum* (*Dialogues* 2, 36). Or Vogüé nous prouve que cette *regula* de Benoît, lue par Grégoire, était bien celle que nous pouvons lire dans les manuscrits, car Grégoire cite par ailleurs quelques phrases de cette Règle.

La très grande majorité des faits que Vogüé a recueillis indique la priorité du Maître par rapport à Benoît. Ce sont surtout: l'analyse du vocabulaire du texte commun à Benoît et au Maître, l'usage des sources littéraires communes aux deux règles, les vestiges de rédaction primitive dans l'une et l'autre règle, la méthode rédactionnelle de Benoît, le développement des institutions.

Une autre question se pose: le Maître et Benoît sont-ils deux personnes différentes? Si, comme on l'a établi, le Maître a ecrit entre 500 et 530, Benoît entre 530 et 560, la chronologie ne s'oppose pas à leur identité. Il existe cependant des raisons de douter que le Maître et Benoît soient une seule personne et il faut avouer que les indices défavorables paraissent actuellement plus forts que les autres.

Au total, ces volumes, avec une Concordance verbale, un Index gramatical et orthographique, fournissent un outillage précis pour cette Règle de Benoît et de son œuvre.

T. Špidlík S. I.

Sources Chrétiennes:

158. Clement d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, livre III. Texte grec. Traduction de Cl. Mondésert et Ch. Matray. Notes de H. I. Marrou, Paris 1970, pp. 242.

Con questo volume si completa l'edizione del Pedagogo di Clemente Alessandrino e vi si aggiungono gli indici dei libri I-III. Opportunamente si è fatto a meno di un indice completo delle parole greche che fu composto con grande accuratezza da O. Staehlin nella sua edizione berlinese e precisamente nel vol. IV apparso nel 1936.

Benché l'edizione di Staehlin sia stata ripresa, qualche rara volta il nuovo editore se ne scosta. La versione francese, fedele al senso e possibilmente alla lettera, mi sembra corretta e fluida. Lodo anche l'inserzione fra parentesi qua e là della parola greca.

Il commentario che si riesce a fare con le note apposte all'inno finale è particolarmente ricco di confronti con dottrine ed espressioni simili della filosofia contemporanea e dei classici greci. Credo che la parafrasi nella versione dei versi 83, 84 (pp. 198-199) non sia

opportuna: « Sur tes traces, ô Christ, ils marchent vers le Ciel ». Perché non lasciare i versi come stanno in greco: « Traces de Christ, chemin céleste »? Una tale versione va meglio d'accordo con il contesto susseguente.

162. ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu.* Tome I (livres X et XI). Introduction, traduction et notes par R. GIROD. Paris 1970, pp. 394.

Abbiamo in questo volume l'edizione un tantino modificata di E. Klostermann dei due libri 10° e 11° di cui non rimane traccia dell'originale greco. Vuol dire che la parte più originale di questo tomo risiede nella lunga prefazione.

In essa, dopo aver ricordato la notizia di Eusebio secondo la quale Origene compose questo commentario quando aveva più di 60 anni e precisamente fra il 244 e 249, l'editore si domanda come mai fu scritto così tardi. Egli opina che mentre negli anni anteriori Origene polemizzava coi gnostici e a quello scopo serviva meglio commentare il Vangelo di Giovanni, più tardi la polemica contro gli ebrei rese più attuale il Vangelo di Matteo. Questo Commentario però nell'intenzione di Origene era indirizzato all'insieme del popolo fedele.

L'editore ricorda quel che resta di quell'opera e fa l'analisi dei due libri ora pubblicati. Poi viene un interessante studio sul metodo esegetico di Origene in quest'opera o, in altre parole, la pedagogia divina riguardo agli uomini. Dopo aver rilevato la condiscendenza divina verso gli uomini e il piano della salvezza, si osserva che il messaggio divino viene communicato progressivamente, dove però esiste vera armonia fra il Vecchio e il Nuovo Testamento. L'Antico ha un suo ruolo « isagogico ». La legge e i Profeti sono una prima tappa verso la completa luce di Cristo. Gli ebrei hanno commesso l'errore di non saper distinguere la lettera dallo spirito e perciò non hanno accettato né accettano il cristianesimo. Origene parla del tesoro spirituale nascosto sotto la lettera della Scrittura. Si sa che questo metodo l'ha condotto a un allegorismo esagerato di cui alcuni esempi vengono fuori anche in questi due libri.

La pedagogia divina ci conduce verso Cristo che diventa il compimento chiaro dell'Antico Testamento. In questo contesto Origene scrive insieme da teologo e da autore spirituale. Per lui la Chiesa è maestra di verità.

L'editore ricerca possibili fonti per l'esegesi origeniana rilevando nozioni comuni presso Filone, Giustino, Ireneo e Clemente Alessandrino. Viene invece negata una sua concordanza con Flavio Giuseppe. Non manca un rapido confronto per verificare possibili dipendenze dagli « specialisti », vale a dire, scrittori scientifici profani. Per qualche spiegazione Origene ha fatto ricorso a una dichiarazione orale di un rabbino.

167. Clement de Rome, *Épître aux Corinthiens*, Introduction, texte, notes et index par A. Jaubert, Paris 1971, pp. 276.

L'editore riprende l'edizione di J. A. Fischer, *Die apostolischen Väter*, München 1956 e vi appone una sua versione francese.

Nella prefazione vengono trattate questioni note, come la data della lettera e la sua garantita autenticità, la persona di Clemente il terzo Papa ma non martire. Viene poi un riassunto della sua lettera.

Nel farne l'analisi l'editore esamina le antiche teorie sull'ellenismo di Clemente per rivederle, secondo la mia opinione, accortamente. Clemente non sembra dipendere da un ellenismo per così dire puro, ma piuttosto appare chiaramente sotto l'influenza del giudaismo non soltanto ellenico ma anche aramaico o qumranico. La sua lettera porta molti segni di giudeo-cristianismo, p. es. nell'uso del nome divino, nelle citazioni del Vecchio Testamento, non escluse probabili *Testimonia*, nell'uso di apocrifi del Vecchio Testamento, ecc. Questo studio corredato di numerosi testi e fonti parallele, costituisce un nuovo apporto alla teologia giudeo-cristiana.

L'editore mette poi in rilievo gli aspetti teologici della lettera clementina. Si passa in rassegna la connessione dei due Testamenti, una sola storia della salvezza. I nomi divini, dei quali quello di « Theos » viene applicato soltanto al Padre, mentre Gesù ha quello di « Kyrios », o anche « Despotes ». Qui sarebbe stato opportuno un riferimento a I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Roma 1960. Non mancano influssi della primitiva liturgia romana oltre alla magnifica preghiera finale.

Si sa che le circostanze storiche danno alla lettera uno speciale interesse ecclesiologico. Per la prima volta Clemente presenta la Chiesa come un esercito con struttura militare. In essa vi sono « episkopoi » e « prebyteroi ». Gli apostoli non soltanto si associarono nel loro ministero delle « primizie », ma stabilirono che anche queste potessero sopravvivere nei suoi successori. Non a torto l'editore invoca la più antica testimonianza clementina a favore della successione perpetua del collegio apostolico. Su questo punto sembra non conoscere l'ottimo studio di A. Javierre, *La primera « diadoche » dela patristica y los « ellogismoi » de Clemente Romano*, Torino 1958. Non si poteva sorvolare la questione dell'autorità romana che traspare nella lettera. L'editore riconosce in essa non soltanto una « correzione fraterna » ma qualche cosa di più che si osserva nel tono e in diverse espressioni, una vera preeminenza della sede romana che, contro il parere di van Cauwelaert (p. 88-89), non si può spiegare per ragioni politiche. « Rome aurait été reconnue avec une sorte de primauté dans l'*agapé* qui devait unir les Eglises, à cause de la prééminence des colonnes qui à Rome avaient versé leur sang pour le Christ ».

Una bibliografia scelta sarebbe stata conveniente, come anche un indice analitico. Invece quello degli autori antichi — posteriori a Clemente — poteva omettersi.

163. GUIGUES II LE CHARTREUX, *Lettre sur la vie contemplative* (*L'échelle des moines*). *Douze Méditations*. Introduction et texte critique par E. COLLEDGE et J. WALSH, Traduction par un Chartreux. Paris 1970, pp. 216.

166. GUERRIC D'IGNY, *Sermons*. I. Introduction, texte critique et notes par J. MORSON et H. COSTELLO. Traduction sous la direction de P. DESEILLE, Paris 1970.

Non possiamo attardarci su questi due volumi che esulano dal campo orientale della nostra Rivista e che portano le *Sources Chrétiennes* dall'epoca patristica in pieno medio evo. I due autori sono del sec. XII. Del primo si dà ora un'edizione buona mentre qualche scritto suo figura nella PL fra le opere di S. Agostino. I 54 sermoni di Guerric d'Igny più volte editi soltanto ora vedono un'edizione fatta con rigoroso metodo critico.

I. Ortiz DE URBINA S. J.

D. B. EVANS, *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology*, Dumbarton Oaks, Washington 1970, pp. 206.

Si tratta in sostanza di una tesi che ha come scopo quello di illuminare la figura di Leonzio di Bisanzio, tuttora oscura, e la sua cristologia. È da lodare l'ordine col quale l'autore svolge il suo tema. Dopo un'introduzione che potrebbe essere più completa, l'E. centra la sua ricerca sul trattato di Leonzio « Contra Nestorianos et Eutychianos » che analizza nei capitoli II e III. Dal capitolo IV si inizia lo studio della cristologia di Leonzio, nel quale l'autore crede di scoprire l'influsso dell'origenista Evagrio, per cui, arrivato alla conclusione, afferma che Leonzio « spiegò la formula di Calcedonia con le idee della cristologia origenista di Evagrio il Pontico » (p. 184). Secondo quest'interpretazione Gesù Cristo avrebbe la sua unità non nella *mia hypostasis* ma in un *tertium quid*, e cioè nella *nous* umana di Cristo, la sola non decaduta nei primordi della creazione. L'autore afferma che secondo Leonzio « l'unica hypostasis di Gesù Cristo, il soggetto dell'incarnazione, non è un nome o un avvenimento, come sostenevano i diophysiti stretti, ma un essere reale » (p. 185).

Mi permetto di fare molte riserve sulle affermazioni dell'Evans, alcune delle quali mi sembrano opporsi ai dati storici. Quanto al pensiero della formula di Calcedonia ho scritto uno studio: *Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, in A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon* I, pp. 389-418. Secondo il simbolo calcedonese l'unità di Cristo nella quale convergono le due « physeis » è la persona (prosopon) o « hypostasis » del Verbo. Non è esatto affermare che « i termini critici » di

Calcedonia furono « *usia* » e « *hypostasis* » (p. 66), mentre dalla lettura del simbolo e dalla sua preistoria si vede che piuttosto erano i termini « physis » e « prosopon », quest'ultimo termine reso sinonimo per la prima volta in forma ufficiale con quello di « prosopon ». Non è esatto dire che gli stretti diofisiti non ammisero la formula di Cirillo che identificava l'unica « hypostasis » di Cristo col Verbo (cfr. 184). Forse qui c'è una svista perché la formula cirilliana non accettata fu quella della « mia physis » in Cristo. Preferisco conservare la spiegazione data dagli autori che riconoscono in Leonzio idee aristoteliche e la sua originale trovata della natura umana di Cristo « enhypostatizzata » nel Logos.

Non riesco a vedere chiaro se per l'autore il Leonzio di Bisanzio sia identico a quello di Gerusalemme. Da una parte lo si afferma (cfr. pp. 2 e 183) ma dall'altra si dice che fra gli autori influenzati da Leonzio Bizantino figura anche Leonzio di Gerusalemme (cfr. p. 4).

Non è da meravigliarsi troppo che neppure lo studio diligente e metodico di Evans intorno alla complicata questione della persona e della dottrina di Leonzio di Bisanzio sia riuscito a fare piena luce con risultati sempre persuasivi.

I. Ortiz De Urbina S. J.

Walter Martin Hayes, *The Greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's "Adversus Eunomium", Books IV-V*, E. J. Brill, Leiden, 1972, pp. x+179.

After summarizing the literary and historical problems surrounding the text printed in *PG* 29.672-773, H. shows that scholars have not yet found definitive answers, although indications are that these two books do form a whole, independent of Books I-III, and that Basil is almost certainly not their author. Critical texts are an absolute necessity, and H. moves towards an edition of the Greek text by analyzing the 57 existing manuscript witnesses. He first describes the 31 earliest manuscripts, and shows that they may be classified into two distinct families and an intermediate group; he then attempts to date the family archetypes and discusses the common parent of them all. After some notes on *contaminatio* and on the relationship of the *recentiores* to the three groups mentioned above, he sums up all the interrelationships in a highly complex stemma. The analysis involved is too complex to reproduce here, for each detail forms part of an organic whole; herein lies the strength of the argumentation, and it may also explain why the last item in the book is a stemma, rather than a verbal summary of the conclusions reached by H. and his hopes for the future. This criticism does not, however, vitiate the remarkable success with which H. has provided an objective analysis of the manuscript tradition of this important work.

G. H. Ettlinger, S. J.

Sergej BULGAKOV, *Il Paraclito*, Editione Dehoniane, 1971, Bologna pp. 544.

Cette traduction italienne du deuxième volume de la trilogie célèbre du P. Serge Boulgakov constitue une initiative heureuse des Editions Dehoniane de Bologne. Il existait déjà une traduction française, un peu hâtive, de ce volume, mais la traduction présente lui est de loin supérieure: non seulement elle nous restitue le texte complet de l'œuvre originale, mais elle en éclaire quelquefois le sens par des notes appropriées. En outre, une très bonne introduction de Pier Cesare Bori situe à la fois l'auteur dans son époque et ce volume dans l'ensemble de sa production littéraire et théologique.

Cet ouvrage sur « Le consolateur » (Utešitel'), selon le titre original, garde incontestablement toute son actualité. S'il y a bien, ça et là, quelques textes où perce le polémiste: par exemple le jugement très négatif que porte l'auteur sur la tradition occidentale, en particulier Tertullien (pp. 40-51) et les explications embarrassées qu'il nous présente de certaines citations de Pères orientaux, favorables au Filioque, comme Epiphane, Cyrille d'Alexandrie et Didyme (pp. 152-161), on peut dire que, dans l'ensemble, l'ouvrage cherche à dépasser les oppositions confessionnelles et beaucoup souscriraient aujourd'hui au jugement de l'auteur, lorsqu'il nous dit que « le Filioque ne constitue pas un « impedimentum dirimens » pour la restauration de l'unité de l'Eglise divisée » (p. 230).

Toutefois, ce n'est pas tellement le conspectus historique, d'ailleurs très ample (près de 200 pages du volume) sur les divergences entre les deux églises à propos du St Esprit et cela depuis les origines qui fait le mérite de l'ouvrage, mais bien son apport original à une théologie du St Esprit, considéré au sein de la Trinité, conçue comme amour interpersonnel, selon une perspective qui l'apparente beaucoup à l'École de St Victor en Occident (ch. 2) et dans son rapport avec le Verbe en leur manifestation dans l'économie (ch. 4).

Si cette théologie est intimement liée pour Boulgakov à sa sophiologie si discutée au sein de l'Orthodoxie, il me parait que cette dernière mériterait un nouvel examen, rendu plus urgent par l'actualité du problème contemporain des rapports entre Dieu et le monde.

Signalons enfin, pour finir, les aperçus très intéressants, tant du point de vue de la dogmatique que de la spiritualité, du dernier chapitre (5) sur la Révélation du St Esprit.

Mentionnons une petite erreur de graphie, reprise à l'édition française: le théologien allemand, cité p. 135, n. 35 et p. 222, n. 141 ne s'orthographie pas « Chelle » mais Shell.

Nous n'avons qu'un souhait à formuler: c'est que les Editions Dehoniane puissent nous offrir une traduction italienne du troisième volume (posthume) « Nevesta Agnca » (La sposa dell' Agnello) non encore traduit et peu connu de l'Occident et dans lequel Boulgakov

nous expose son ecclésiologie: ce serait là un service signalé tant à la théologie qu'à la cause de l'œcuménisme.

G. DEJAIFVE S. J.

G. MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme – chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Desclée, Paris, 1972, 227 pp.

Parmi les problèmes théologiques qui passionnent aujourd'hui l'opinion, il n'en est sans doute pas de plus graves que ceux soulevés par la résurrection du Christ et l'Eucharistie comme sacrement de la présence réelle du Christ. C'est le grand mérite du P. Martelet d'avoir perçu que les difficultés actuelles sur ces mystères ont, au fond, une même source, à savoir l'anthropologie déficiente qui préside à leur intelligence. En conséquence, l'auteur s'attache à déterminer ce que doivent être les dimensions d'une véritable anthropologie pour répondre au donné de foi. Partant du symbolisme eucharistique: le pain et le vin offerts en banquet, l'auteur précise les relations de l'acte de manger avec la culture humaine, la communauté et surtout la condition corporelle. Notre corps n'est pas une chose, mais notre manière d'accéder aux choses, à l'Univers; on peut même dire qu'il est la totalité de l'Univers en tant qu'il est possédé par moi partiellement.

Après avoir retrouvé cette importance du corps dans sa relations à l'Univers qui en est le prolongement, l'auteur peut aborder l'anthropologie de la résurrection. Celle-ci est, en effet, incompréhensible, si l'on omet de signaler le rôle primordial du corps. A cet égard, le P. Martelet dénonce les conceptions déficientes de Le Roy et des exégètes qui s'en inspirent. Distinguant nettement entre le domaine de la foi et celui de l'histoire, il précise ce qu'il faut entendre par historicité quand on parle de la résurrection; les témoignages évangéliques: tombeau vide, apparitions sont impensables sans le fait même (métempirique) de la résurrection, dont ils sont le reflet phénoménal dans la trame de l'histoire humaine. La résurrection du Christ est l'entrée de Jésus dans la vie définitive, signalant sa victoire décisive sur la mort. Sans cette assurance, notre foi serait vaine.

De cette remise en place du mystère de la résurrection selon son aspect corporel et, par là, cosmique, l'auteur passe, dans une deuxième partie, à une vision renouvelée de l'Eucharistie comme présence réelle du Christ ressuscité. Reprenant l'étude de ce mystère dans la théologie occidentale depuis Bérenger jusqu'au Concile de Trente, il montre comment la problématique théologique, à partir d'Augustin, a gauchi l'intelligence du mystère, en substituant la notion de substance à celle du corps. L'anthropologie, esquissée

plus haut, lui permet alors de saisir la présence eucharistique selon toute sa dimension existentielle: c'est l'objet de la troisième partie. C'est par l'Eucharistie, où le Christ, ressuscité est à l'œuvre par l'Esprit Saint, que s'accomplit la grande œuvre de récapitulation de l'Univers en Christ, dont l'Eucharistie est, à la fois, le symbole et les prémisses.

Cet essai remarquable, écrit par un théologien de métier, pourvu d'une longue expérience œcuménique, ne manquera pas d'intéresser tous ceux qui, à la suite du P. Teilhard de Chardin, d'ailleurs abondamment cité, cherchent à restituer aux valeurs du corps et à l'Univers l'importance que le Seigneur lui même leur a conférée par son Incarnation.

Signalons, en particulier, du point de vue œcuménique, les quelques pages très denses que l'auteur consacre au problème de l'épiclèse qui, restituant à l'Esprit Saint sa place, permet de renouer avec une conception plus personaliste de l'Eucharistie.

G. Dejaifve S. J.

Kazimierz Kupiec, *La théorie du développement dogmatique de Pavel Svetlov comparée avec la théorie de Vladimir Solov'ev*, Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1972, paginae 148.

Von dieser ganzen, umfangreichen Dissertation, deren Inhaltsverzeichnis auf S. 145-148 abgedruckt ist, werden hier veröffentlicht die Bibliographie, die Einleitung und das Kapitel 3 über die Theorie V. Solov'evs von der Dogmenentwicklung. Kapitel 1 gibt einen Überblick über die Lehre von der Dogmenentwicklung in der russisch-orthodoxen Theologie von 1836 bis 1917. In Kapitel 2 werden die Ideen des Priesters P. Svetlov, Professor an der Universität von Kiev, über das genannte Thema dargestellt. In Kapitel 4 schließlich vergleicht der Verfasser die Ansichten Svetlovs und Solov'evs miteinander.

In der Einleitung zeigt Kupiec, wie die Aufmerksamkeit russischer Theologen auf das Problem der Dogmenentwicklung hingelenkt wurde: durch die moderne Philosophie, die den Evolutionismus als Grundlage annahm, durch die liberale Theologie und die Verkündigung zweier neuer Dogmen (1854 und 1870) in der katholischen Kirche. Führend in der Auseinandersetzung waren der Philosoph und Laientheologe Vladimir Solov'ev (1853-1900) und Erzpriester Pavel Svetlov (1861-1942). Beide versuchten die Mitte einzuhalten zwischen einer zu starren traditionell-orthodoxen Auffassung und dem neuen dogmatischen Relativismus, um dadurch der Ost- und West-Kirche den Weg zur Einheit zu zeigen. Das Problem der Dogmenentwicklung oder besser des Dogmenfort-

schritts hat seitdem und gerade heute zur Zeit des Ökumenismus und der Bemühungen, zur Lehr- und Glaubens-Einheit zurückzukehren, an Bedeutung nur noch gewonnen. Solov'ev und Svetlov haben sehr beachtliche Beiträge zur Frage geliefert.

K. Kupiec begründet (S. 24) die Veröffentlichung des dritten Teiles seiner Dissertation: Solov'ev — weit bekannter als Svetlov — ist auch heute noch in seinem philosophischen, theologischen wie ökumenischen Denken Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit und eingehender Studien. Solov'ev hat durch seine Ideen über den Dogmenfortschritt die russische Theologie nachhaltig beeinflußt. "Unter diesen Ideen bildet jene über die Gottmenschheit den Schlüssel zu seinem methodologischen Integralismus. Im evolutionistischen System Solov'evs drängen das göttliche und menschliche Prinzip, fortschreitend vermittels des historischen und dialektischen, dynamischen und fortschrittlichen Prozesses, hin zur vollen und vollkommenen Integration oder Union" (S. 24) (Vgl. auch das Inhaltsverzeichnis des 3. veröffentlichten Teiles auf S. 5-6).

In einem eigens für den Teil über Solov'ev verfaßten Schlußwort (139-143) wird zusammenfassend verwiesen auf die Quellen, aus denen Solov'ev schöpft: auf die Hl. Schrift, die Tatsachen der Kirchengeschichte und vor allem die Geschichte des christologischen Dogmas — hierher gehören die hl. Väter, die alten ökumenischen Konzilien und das Papsttum (S. 73-84, 128-138) —; das christologische Dogma ist für Solov'ev "Urdogma". (Kupiec spricht von "prédogme". Hat Solov'ev selbst einen solchen Ausdruck geprägt?).

Grundlegend für Solov'evs System, auf dem seine Theorie über die Dogmenentwicklung ruht, sind seine Ideen von der All-Einheit, von der Gottmenschheit, von der Kirche als gott-menschlichem Organismus (S. 28ff.; S. 85ff.). Die Behandlung all dieser Fragen bildet den Kern der Dissertation.

Kupiec zeigt, daß bei Solov'ev tatsächlich eine intellektualistische Tendenz vorhanden ist, aus dem einen Urdogma alle anderen christologischen Dogmen abzuleiten, daß aber diese Tendenz dadurch gemildert wird, daß Solov'ev auch die anderen Faktoren der Dogmenentfaltung kennt: das Wirken des Hl. Geistes und der Gnade, den Glaubenssinn, die geschichtliche Situation, das kirchliche Lehramt (S. 139-140). Die intellektualistische Tendenz Solov'evs erklärt sich u.a. durch seine Abhängigkeit vom deutschen Idealismus (vor allem von Schelling, aber auch von Hegel). Außerdem hat Solov'ev unter dem Einfluß Chomjakovs gestanden und von Theologen der Tübinger Schule, wie Möhler und von Kuhn (S. 140). Kupiec fügt ein paar gute positive und negative kritische Bemerkungen hinzu: Solov'ev legt den Ton zu sehr auf das definierte Dogma, weniger auf das vom gewöhnlichen kirchlichen Lehramt vorgetragene; er bindet die Dogmenentwicklung zu eng an die Gesetze der natürlichen organischen Evolution; er sucht den Chomjakovschen Sobornost'-Begriff von der Bestätigung der Glaubenswahrheiten durch alle Gläubigen mit der Autorität des Lehramtes zu verbinden.

Nach allem schließt Kupiec: Die Grundprinzipien der Solov'evschen Theorie entsprechen mehr oder weniger der katholischen Lehre (S. 142).

Die vorliegende Dissertation ist das Ergebnis langjährigen gründlichen Studiums und verdient unsere volle Anerkennung. Nützlich ist die Veröffentlichung des Schrifttums (nicht nur Solov'evs, sondern) auch Svetlovs (S. 12-13). Bemerken wir noch, daß Kupiec zur Veranschaulichung der Ideen Solov'evs vom Weltprozeß und von der Dogmenentwicklung zwei übersichtliche Zeichnungen verfertigt hat (S. 54 und 119). Hoffen wir, daß es dem Verfasser der Dissertation gelingt, auch die noch nicht gedruckten Teile zu veröffentlichen. Da er sich eingehend mit dem Evolutionsbegriff Solov'evs beschäftigt hat, könnte er uns auch einmal eine vergleichende Studie vorlegen über Solov'evs und Pierre Teilhard de Chardins diesbezügliche Ideen.

Bernhard SCHULTZE S. J.

Liturgica

Meletius Michael SOLOVEY, O.S.B.M., *The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary.* Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1970, pp. 346.

The author has done himself a disservice in allowing this book to appear in English without major revisions. Since it appeared in Ukrainian in 1964 there have been important advances in liturgical scholarship which the author ignores. One could mention, by way of example, Bornert's study of the Byzantine commentaries and Mateos' critical edition of the *Typicon of the Great Church*, his study of psalmody, and the first articles of his study on the Liturgy of the Word in the Byzantine rite, etc. Furthermore the author does not always use the best recent edition of the sources he cites. And the editing is shockingly bad. French accents are omitted, bibliography is not ordered alphabetically, etc., and the book abounds in Slavisms. E. g. the Liturgy of St. James is referred to as the "Liturgy of St. Jacob" (!), John the Faster is called "John Postnyk", the *Rossano Codex* — or so I presume — is referred to as the "Rozanivskij codex", etc. Apart from these defects in updating and editing, the book abounds in errors of detail, and the author's eucharistic theology is of the scholastic manual variety. But the author has used a very large number of sources in preparing this study, and the book is valuable in that it presents to the non-Slavic reader an abundance of information from and about Slavic sources.

R. TAFT, S. J.

Historica

Die Werke des Metropoliten Ilarion, Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Ludolf MÜLLER (= *Forum Slavicum*, Band 37), Wilhelm Fink Verlag, München 1971, 96 S.

Der Autor hat im Jahre 1962 Ilarions Werke im Originaltext herausgegeben und sie mit einem gründlichen philologischen und sachlichen Kommentar versehen. Schon damals wurde von mehreren der Wunsch geäussert, dies keineswegs umfangreiche Werk des Metropoliten von Kiev in deutscher Übersetzung zur Hand zu haben. Beide Werke, die Ausgabe von 1962 und die jetzt vorliegende Übersetzung, stellen eine gediegene Einführung in die geistliche Welt vom Kiev des XI. Jahrhunderts dar. In der Übersetzung wurden die Anregungen, die die Ausgabe von 1962 verursacht hatte, ausgewertet, neuere Literatur zugezogen und die Übersetzung nach einer neuen, besseren Ausgabe von N. N. Rozov in *Slavia* 32 (1963), 141-175 gemacht. Der Autor überprüfte noch einmal die Frage nach der inneren Einheit des Hauptwerkes von Ilarion, des *Slovo*, das, wie es scheint, ursprünglich aus vier Einzelstücken zusammengesetzt war. Dann folgen die Texte der Schriften, darunter das Glaubensbekentnis des Metropoliten und ein kurzes biographisches Postscriptum. Zwei Exkurse sind beigefügt. Im ersten werden die slavischen Ausdrücke *jazyk*, *ljudie*, *čelovek*, *plemja*, *narod*, *zemlja* und *strana*, wie sie in Ilarions Werk vorkommen, semantisch geprüft. Im zweiten Exkurs wird die Präsenz einer westlichen liturgischen Formel im *Slovo* des Ilarion erörtert.

Nichts entging der Aufmerksamkeit des Autors, jeder Ausdruck wurde mit der Akribie eines Sachverständigen analysiert. Gleichwohl ist die Wissbegierde des Lesers in einigen Fällen nicht vollständig befriedigt worden. Gleich nach dem Titel erscheint die übliche Segensformel, aber in einer ungewöhnlichen Formulierung: "Herr, segne, Vater!" (22^{9}). Die seit alters hergebrachte monastische Sitte, vor jedem Werk den Oberen um Segen und Gutheissung zu bitten, wurde auch ausserhalb des monastischen Milieus gebraucht, ihr Brauch wurde erweitert (cf. den Anfang der Liturgie) und sie erfuhr oft eine leicht veränderte Fassung. Neben der gebräuchlichsten Fassung "Vater, segne" gibt es auch die Form "Herr, segne". Die Verdoppelung unserer Formel bedarf jedoch einer Erklärung.

Der deutsche Wortlaut der biblischen Texte ist der Lutherischen Übersetzung entnommen, aber dabei kommt manchmal der ursprüngliche Sinn des slavischen Ausdrucks zu kurz. (Vgl. očestilo – Gnadenstuhl, 29^{2-3}). Aus derselben Übersetzung stammen wahrscheinlich die Psalmverse: "All dies hat unser Gott im Himmel und auf Erden, so vieles er wollte, auch geschaffen" (30^{2-3}), aber dem Sinne würde besser "vollbracht" entsprechen, als "geschaffen". Die Auslassung der Worte "žertva čista" in der Malachias-Prophezeiung

wurde ohne Kommentar übergangen (34^{14-19}). Die Worte befinden sich aber in der üblichen slavischen Übersetzung. (Cf. KURZ, *Lexicon*, 613, auch in der späteren Ostrog–Bibel).

Die biblischen Zitate oder die Anspielungen auf die Heilige Schrift sind sehr genau vermerkt. Es wäre von Nutzen, auch deren liturgischen Brauch anzugeben. Hier einige Beispiele: Die Worte "Lobsinget unserm Gott; lobsinget unserm König" (37^{12-13}) und "Klatscht mit den Händen alle Völker; jauchzet Gott mit fröhlichem Schall!" (37^{9-10}) stellen den mit seinem Vers an mehreren Festtagen gebrauchten *Prokimen* dar: am Donnerstag der Osterwoche, am fünften Sonntag nach Ostern (im russischen Bereich) und auch an den Sonntagen des 3. Tones (darum auch am vierten Sonntag nach Ostern). Der Vers " Es sollen dich preisen die Völker, o Gott, es sollen dich preisen alle Völker" (37^{7-8}) kommt im zweiten Antiphon des Ostersonntags vor. Das Gebet "Erhöre uns..., die fern sind im Meer" (37^{21-23}) ist der *Vozglas* am Ende der langen Ektenie bei der Litie in der Vesper. Es gibt auch liturgische Texte, die nicht der Heiligen Schrift entnommen sind, z.B.: "Wir bringen einander und unser ganzes Leben dar" (36^{12-13}) stammt aus der letzten Bitte vor der Doxologie mehrerer Ektenien, in der auch die Gottesmutter erwähnt wird.

Der Übersetzung mangelt es nicht an Genauigkeit. Es gibt aber Fälle, wo dieser oder jener Ausdruck nicht zutrifft. Ilarion konnte in Bezug auf Christus sagen: "Ich bete Ihn an." In Bezug auf die Gottesmutter würde er aber nicht sagen: "Ich bete sie im Glauben an" (53^{25}). Das slavische *poklanjatisja*, wie das griechische προσκυνεῖν kann wie den *cultus latriae*, so auch den *cultus duliae* aussagen. Das deutsche "anbeten" ist im heutigen Gebrauch nur auf den *cultus latriae* beschränkt.

J. KRAJCAR S. J.

Pierre BATIFFOL, *L'abbaye de Rossano. Contribution à l'histoire de la Vaticane*, Variorum Reprints, London 1971, pp. XL+182.

Pubblicato a Parigi nel 1891, questo libro dell'allora giovane storico ecclesiastico francese (1861-1929) rimane molto più vivo di altre sue opere, che, di primo acchito, ebbero maggior fortuna editoriale, ma ora sono o dimenticate o raramente citate.

Il titolo farebbe pensare a una monografia o a un saggio su un monastero calabrese, la cui biblioteca sia andata a finire, in tutto o in parte, nella Vaticana. Ciò non sarebbe sbagliato; ma non sarebbe completamente esatto: il volume del Batiffol offre infatti di più. Dall'introduzione, dedicata alla messa a fuoco del monachesimo bizantino in Calabria e nell'Italia meridionale, fino all'elenco dei codici di origine rossanese e alla riproduzione di alcuni documenti

relativi, si apre allo sguardo del lettore tutto un panorama sull'ellenismo del Sud-Italia, che, all'epoca della comparsa del libro, non era facile tracciare. I testi delle fonti accessibili erano, rispetto a quelle inaccessibili perché inedite, molto meno numerosi. Perciò la lettura della ricerca del Batiffol dovette dare il senso di un lavoro di prima mano e che apriva nuove vie agli studi della codicolologia greca, del monachesimo italo-bizantino e dei rapporti quanto mai complessi tra popolazioni di lingua greca e latina, Longobardi, Bizantini, Saraceni, Tedeschi, Normanni, ecc. nell'Italia del Sud e in Sicilia.

Le vie aperte o indicate dal Batiffol saranno seguite da tutta una folla di studiosi, dei quali basterà ricordare F. Chalandon, J. Gay, K. A. Kehr, Giovanni e Giuseppe Silvio Mercati, G. H. A. Robinson, G. Schirò, F. Russo, W. Holtzmann, M. Scaduto, A. Guillou, e via di seguito. Certe ricerche agiografiche della Follieri o di V. Saletta, certi saggi codicologici come quello complessivo di R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie meridionale* (Città del Vaticano 1955), suppongono direttamente o indirettamente l'opera di pioniere compiuta col suo volume dal Batiffol. Non è del resto una pura casualità che esso continui ad esser citato, ad oltre ottanta anni della sua pubblicazione.

Questi fatti giustificano largamente l'iniziativa di ridarlo al pubblico, sia pure in riproduzione anastatica. Pensiamo che tanti studiosi acquisteranno con piacere un libro, ormai introvabile anche presso gli antiquariati.

Infine ci piace avvertire che si tratta di un libro che si legge non solo con profitto, ma anche con godimento. Esso, come del resto tutti i libri del Batiffol e di molti suoi contemporanei e connazionali, esprime un sapere che è anche un *sentire*. Un sentire umanistico, per intenderci; un sentire che suppone il dominio dell'uomo sui dati bruti dell'erudizione oggettiva. Non vorremmo peccare di pessimismo; ma ci pare che tale *sentire* si faccia sempre più raro ai nostri giorni, nonostante la ricchezza molto maggiore di testi e di idee in cui ci par di nuotare e la raffinatezza estrema dei metodi che ci lusinghiamo di 'impiegare'.

C. Capizzi S. J.

T. L. F. Tafel, *De via militari Romanorum Egnatia, qua Illyricum, Macedonia et Thracia iungebantur*, Variorum Reprints, London 1972, pp. CVI + 59 + 60.

Il Tafel è soprattutto noto per la magnifica raccolta di *Documenti sulla storia politica e commerciale più antica della Repubblica di Venezia*, che pubblicò a Vienna in tre volumi (1856/57) avvalen-

dosi della collaborazione di G. M. Thomas. Tale opera, resta così utile ai cultori di storia veneta e bizantina, che ultimamente se n'è fatta una ristampa anastatica (Verlag Adolf M. Hakkert – Amsterdam 1964).

Ma a quest'opera di fruttuosa ricerca archivistica e diplomatica il Tafel s'era andato preparando con varie altre ricerche di carattere storico, aventi per oggetto in genere le fonti greche e latine concernenti il tardo Impero romano e l'Impero bizantino. Tra tali opere occupano un posto preminente il *De urbe Thessalonica ejusque agro* (Berolini 1839) e questa somma di ricerche organiche sulla nota Via Egnatia, costruita dai Romani come prolungamento della Via Appia: questa conduceva da Roma a Brindisi, quella da Durazzo si spingeva fino a Costantinopoli. Le ricerche del Tafel sulla Via Egnatia apparvero, prima, in abbozzo, come studio gratulatorio in onore dell'Università di Göttingen che nel 1837 celebrava il primo centenario della sua fondazione (il Tafel era professore a Tübingen), poi, in esteso, in tre fascicoli successivi (Tübingen 1841-42). Nei primi due abbiamo la ricostruzione storico-geografica della Via Egnatia da Durazzo fino a Tessalonica (' pars occidentalis ') e poi da Tessalonica fino a Costantinopoli (' pars orientalis '); nel terzo fascicolo — che merita il nome di volume e qui ristampato per primo — ci si offre una magnifica ' dissertatio geographica ' in funzione di ' prolegomena ' alla ricostruzione suddetta.

Va da sé che le ricerche del Tafel sono fondate in stragrande misura sulle fonti letterarie d'ogni genere: geografi e storici antichi e medievali, viaggiatori moderni, citati direttamente nell'originale francese, inglese, tedesco. Le fonti epigrafiche accessibili al Tafel erano molto più scarse di quanto non lo siano ai nostri giorni, perciò egli ne utilizza un numero molto sparuto. Tuttavia i materiali da lui raccolti ed elaborati costituiscono ancor oggi una miniera di notizie solide su un gran numero di località illiriche — e non solo su quelle toccate od attraversate dalla Via Egnatia. Un pregio ulteriore consiste nel fatto che il Tafel identificò molti toponimi delle fonti greche e latine con toponimi moderni. Ciò gli avrebbe permesso di schizzare, almeno, il tracciato della Via Egnatia; ma, conscio della fragilità di tante sue conclusioni, non ne ebbe l'ardire e rimandò il compito a qualche studioso posteriore.

È noto che tale compito è stato assolto brillantemente da una miriade di altri studiosi tedeschi, austriaci, italiani, serbi, albanesi e greci, senza contare un buon numero di francesi ed inglesi. L'Illirico resta tuttavia un campo aperto ad altre ricerche archeologiche, geografiche, etniche, linguistiche, storico-ecclesiastiche, storico-economiche, ecc. Perciò l'opera del Tafel sulla Via Egnatia — arteria vitale dal Bosforo all'Adriatico — rimane molto utile; e l'averla ristampata non è piccolo merito.

C. Capizzi S. J.

Theodoros N. Vlachos, *'Η ἱστορία τῆς Φιλιππουπόλεως κατὰ τὴν βυζαντινὴν περίοδον, sine editore,* Salonicco 1972, pp. 157 con una cartina f.t.

Non è nuovo l'A. a lavori di questo genere. Già nel 1969 egli pubblicò una storia di Melnik in epoca bizantina e moderna (Th. N. Vlachos, *Die Geschichte der byzantinischen Stadt Melenikon*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki 1969). Quel primo libro era lo sviluppo di una tesi di laurea in storia bizantina presentata all'Università di Colonia; questo è invece un lavoro di ricerca più ampia e condotta con metodo più scaltrito, anche se la struttura del libro sia quella classica della dissertazione accademica: prefazione, tavola delle abbreviazioni, bibliografia, corpo dell'opera che si articola in tre parti, indice preceduto da quattro 'conclusioni' (pp. 151-152).

Filippopoli è il nome greco dell'odierna Plovdiv, la seconda città della Bulgaria dopo Sofia. Fu fondata da Filippo II il Macedone nel 342 a.C., dopo aver ottenuto una vittoria decisiva sui Tracoillirî. La sua posizione strategica e commerciale la rese teatro di una storia intensa e, talora, protagonista di avvenimenti decisivi nella storia mondiale. Perciò le fonti storiche narrative la ricordano spesso. Fondandosi su di esse e su quelle di altro genere (epigrafiche, archeologiche, diplomatiche, ecc.), il Vlachos traccia un quadro complessivo della storia di Filippopoli, dopo aver dedicato i due brevi capitoli della prima parte alla posizione geografica e alle denominazioni avute dalla Città, nel corso dei tempi, da Greci, Latini, Bulgari, Turchi e via dicendo (pp. 27-37). Il quadro storico vero e proprio inizia con la seconda parte, dedicata alla storia civile di Filippopoli in epoca bizantina. L'inizio sa di fuoco e di sangue: sotto Decio imperatore, la Città venne assediata, espugnata, saccheggiata e distrutta dai Goti guidati dal re Cniva (pp. 39-45); rialzatasi dalle macerie e rifiorita, circa due secoli dopo venne distrutta di nuovo dagli Unni di Attila; risorta una seconda volta, divenne un importante centro amministrativo e militare; Teodorico Strabone, capo ostrogoto, nel corso di una rivolta militare negli anni 471-473 cercò di conquistare Filippopoli, ma non ci riuscì (pp. 45-55). Sotto Giustiniano, essa venne arricchita di nuovi edifici e di grandi costruzioni difensive, come molte altre città del confine danubiano; ma, verso la fine del secolo VI e l'inizio del VII, Filippopoli cadde in mano delle popolazioni avaro-slave che inondarono quasi tutte le provincie balcaniche dell'Impero bizantino. Da allora in poi, salvo la comparsa effimera dei crociati latini, la Città venne contesa tra Bulgari e Greci, finché, dopo il dominio turco, nel secolo scorso venne definitivamente attribuita alla Bulgaria (pp. 56-126).

La storia ecclesiastica della Città è meno movimentata. Filippopoli compare come una delle sei sedi metropolitane della Tracia fin dal Concilio di Calcedonia (451). Essa è rimasta tale fino ad oggi.

Il Vlachos elenca un buon numero di metropoliti di Filippopoli, che fino al 1925 venivano eletti dal patriarca greco-ortodosso di Costantinopoli. Ma dal 1906 in poi il governo bulgaro ha reso Filippopoli dipendente dal metropolita di Sofia, che, dal 1953, è patriarca di Bulgaria: *cuius regio eius religio* (pp. 127-150).

Questo libro, benché sommario in molti punti e tutt'altro che definitivo, ha il merito di aver raccolto una gran quantità di materiali e di averli esposti in forma piana e ordinata.

C. Capizzi S. J.

Byzantina

Cartulary A of the Saint John Prodromos Monastery, Facsimile edition with an introduction by Ivan Dujčev, Variorum Reprints, London 1972, pp. VIII+265.

Per farsi un'idea di questo volume bisogna leggere attentamente l'introduzione del prof. Dujcev. In breve: presso Serre, nella Macedonia Orientale, sul monte Menecco esiste un vecchio monastero bizantino con un archivio, le cui carte sono state oggetto di studi e ricerche da parte di molti studiosi, ma soprattutto da André Guillou (*Les Archives de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée*, Paris 1955), che ne ha curato un'edizione molto accurata; la maggior parte delle carte risalgono al secolo XIV, ma pare che i loro originali, eccetto tre, siano andati perduti nel 1904; degli originali però ci rimangono varie copie recenti, le quali, a loro volta, si rifanno a due copie del secolo XIV, chiamate dagli studiosi ' Cartulario A ' e ' Cartulario B '; questi due cartulari del secolo XIV si consideravano smarriti, ma non perduti; e, difatti, nel 1957 il prof. Dujčev ebbe la fortuna di scoprire il ' Cartulario A ' in un codice della Biblioteca Universitaria di Praga, *MS.XXV.C.9* (*605*). Egli ne diede subito notizia al mondo dei dotti (cfr. *Byzantinische Zeitschrift*, 50 [1957], p. 588; 52 [1959], p. 156; I. Dujčev, *Medioevo bizantino-slavo*, III [Roma 1971], pp. 589-597, 699); ora sta preparando un'edizione critica del testo, che contiene il *typicon* del monastero e copie di altri 14 documenti, cioè: 6 crisobolli e 1 prostagma di Andronico II, 5 crisobolli e 1 prostagma di Andronico III, un crisobollo del re serbo Stefano Dušan e un *sigillion* del patriarca Isaia di Costantinopoli (del dicembre 1324). Mentre, dunque, il Dujčev continua a preparare l'edizione critica, resa necessaria dalle numerose e notevoli differenze testuali tra il ms. da lui scoperto e le edizioni fatte finora sulle copie recenti, egli ha voluto pubblicare in facsimile il codice allo scopo di fornire uno strumento di ricerca a coloro che si occupano della problematica connessa col codice stesso.

L'intenzione è senz'altro lodevole. Non c'è dubbio che la corsiva minuscola che copre le 262 pagine (tutte di una mano, salvo le ultime 4 linee di p. 262 e tutte le pp. 263-265 di mani molto posteriori) attirerà l'attenzione di qualche paleografo; non c'è neppure dubbio che il confronto di questo testo con quello corrispondente dell'edizione del Guillou condurrà ad osservazioni filologicamente interessanti. Il male è che la riuscita tecnica del volume lascia a desiderare. Basti dire che le lettere rosse dell'originale in questa riproduzione anastatica non compaiono, mentre compaiono tutte le scrostature e le interruzioni a cui sono andate soggette le lettere scritte con inchiostro nero. Sono difetti che saltano agli occhi ad apertura di libro. Talvolta si stenta a capire o pagine (es. 1-4) o righe intere (es. p. 5, 32, 69, 86, 117...), appunto per l'assenza dell'iniziale in varie parole o delle parole addirittura.

C. Capizzi S. J.

Archaeologica et iconographica

Manolis Chatzidakis, *Studies in Byzantine Art and Archaeology*, Variorum Reprints, London 1972, S. 416.

Das Buch enthält 18 längere Aufsätze, die aus vielen verschiedensprachigen Zeitschriften geholt und in ihrer ursprünglichen Fassung abgedruckt sind. Alle diese Aufsätze sind mit teilweise bis dahin unveröffentlichten Bildern ausgestattet. Sie sind in vier grosse Gruppen eingeteilt. Die erste spricht, wie der Titel besagt, über ' Allgemeines '; man könnte auch sagen ' Verschiedenes '. Sie enthält vier grössere Arbeiten. Die zweite Gruppe behandelt: 'Ausgrabungen' mit fünf Beiträgen. Der dritte Abschnitt untersucht mit fünf Beiträgen etliche Monumente der byzantinischen ' Monumental-Malerei', während die vierte Gruppe den Titel hat: ' Ikonen ' und nur drei Aufsätze bietet. An den Schluss der ganzen Sammlung haben die Herausgeber derselben dankenswerterweise einen guten Index gefügt.

Nach einem längeren einleitenden Aufsatz, der sich in klaren und eingänglichen Ausführungen mit den Eigentümlichkeiten des byzantinischen Stiles beschäftigt, enthält der erste der vier grossen Abschnitte zwei Abhandlungen, deren zweite etwas neben dem Hauptthema des Sammelbandes zu liegen scheint. Die erste aber ist ungemein lehrreich. Sie ist der Erstdruck eines griechischen Manuskripts, das in Paris liegt. Dasselbe gibt eine Beschreibung, die ein gewisser Elpios, der Römer, von der äusseren Erscheinung einer Reihe grosser Männer aus dem Alten und Neuen Testament zusammen mit einer Abhandlung über die Herkunft dieser bedeutsamen Quelle gemacht hat. Es folgt deren wissenschaftliche Verwertung. Das Manuskript ist also eine Art ' Handbuch ' gerade für den byzan-

tinischen Maler. Es ist somit gar sehr am Platz am Beginn eines Sammelbandes, der sich mit der byzantinischen kirchlichen Malerei beschäftigt. Die folgende Abhandlung aber beschäftigt sich mit einem 'byzantinischen Ring'. Er entgeht im Grunde unserer Aufmerksamkeit.

Die zwei nun folgenden Aufsätze handeln von Monumenten und zwar sowohl von 'Ausgrabungen' wie von Beispielen der 'Monumental-Malerei'. Sie sind deshalb so wertvoll, weil sie sich in besonderem Ausmass mit nur wenig bekannten oder auch mit noch unveröffentlichten Monumenten beschäftigen. Diese liegen meist im attischen Kultur raum und in einzelnen Fällen in Mittel-Griechenland, nördlich des Meerbusens von Korinth. Fünf dieser Abhandlungen führen uns in Athen selbst an das Flüßchen Ilissos in der Stadt und nach Kaisariane, nur wenig südlich derselben. Mit zwei Monumenten in Mittelgriechenland, nämlich mit der Basilika von Klapsi und vor allem mit den Fresken der Kirche des heiligen Lukas in Phokis. Ihnen sind weitere Abhandlungen gewidmet. Dazu kommen noch zwei Studien über Kirchen in Euböa selbst und in Oropos an der Meerenge zwischen Euböa und dem Festland. Diese letzteren Monumente sind bisher nur wenig behandelt worden. Einige andere Beiträge sind mehr bekannt. Man hat sie schon öfters gehört, z.B. einen Aufsatz über die Datierung von kappadokischen Bildern mit den 'Gabeln und Messern', die einst G. de Jerphanion beschäftigt hatten, oder ein anderer über die makedonische und die kretische Malerei im XIV. Jahrhundert, mit dessen Inhalt wir uns auf dem IX. Byzantinisten-Kongress in Saloniki bekannt gemacht haben.

Man kann nicht alle Aufsätze einzeln aufzählen. Mir scheint aber, dass diese Aufsatzsammlung es verdient, in allen einschlägigen Büchereien einen Ehrenplatz einzunehmen.

A. M. Ammann S. J.

K. Weitzmann, *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, edited by Herbert L. Kesslern with an introduction by Hugo Buchthal, The University of Chicago Press, Chicago 1971, S. xxii + 346, Tafeln 320.

Das vorliegende Buch enthält zwölf grössere Arbeiten von Prof. Kurt Weitzmann, die früher nur an den verschiedensten Stellen zugänglich waren. Diese Zusammenführung ist eine grosse Erleichterung für das Studium so erstklassiger Darlegungen. Etliche davon wurden in dieser Zeitschrift schon früher angezeigt und auch besprochen. Man müsste eigentlich alle Titel hier anführen. Und jeder einzelne ist eine Aufforderung, diese leicht lesbaren, mit reichem Bild- und Quellenmaterial versehenen Aufsätze aufmerksam zu

lesen. Eine ernste Besprechung des Buches würde sich unfehlbar zu einem vielseitigen umfangreichen Artikel auswachsen. Ich möchte auch nur einen kleinen, positiven Beitrag leisten.

Im elften Aufsatz: 'Byzantinische Miniatur- und Ikonenmalerei' wird auf den Seiten 280 und 281 ein Manuskriptband aus dem Pantokratorkloster auf dem Athos angeführt und je eine Miniatur abgebildet, die jetzt in den Sammlungen von Cleveland und von Dumbarton Oaks liegen. Der Kodex trägt die Bibliotheksnummer des Klosters 49 (siehe auch S. 288, Fig. 383). Hierzu ist zu bemerken, dass in Rom im Kunsthandel zwei weitere Bände aus dieser Bibliothek unter der Hand angeboten werden. Wenn sich nicht bald jemand dieser Handschriften annimmt, besteht Gefahr, dass sie verlorengehen. Und das wäre immerhin ein fühlbarer Verlust.

A. M. Ammann S. J.

Bellarmino Bagatti O.F.M., *Antichi villaggi cristiani di Galilea* (=*Pubblicazioni dello Studio Biblico Francescano*, Collezione Minore, n. 13), Gerusalemme, Tipografia dei PP. Francescani, 1971, pp. 336.

Studiando rovine, sculture, musaici, epigrafi, un noto archeologo illumina la storia cristiana della Galilea. Nazareth è il punto di partenza delle varie esplorazioni. Dopo averne esaminato ruderi, fontane, terrecotte, l'itinerario archeologico punta sul Lago di Tiberiade, passando per Cana. La seconda irradiazione esplorativa lascia Nazareth in direzione della costa mediterranea. Quindi, l'archeologo risale al nord, mantenendosi parallelo alla costa, fino ad Acri. Infine, scende al sud, verso Pella. Ogni paragrafo ha una sigla che permette di seguire l'itinerario sulla cartina di p. 6.

Alla solidità dell'informazione non nuoce lo stile divulgativo (numerose pagine erano destinate originariamente a un quotidiano). Criteri e metodi restano quelli di uno specialista che ha presenti gli scritti di colleghi antichi e contemporanei, oltre ad usufruire della propria pluridecennale esperienza. Non pretende raggiungere ad ogni costo conclusioni apodittiche, qualora manchino elementi per definire un dato reperto giudaico piuttosto che cristiano, come nel caso di un candelabro a nove braccia (pp. 177-178).

L'A. applica la sua competenza di archeologo anche al problema che da una ventina d'anni interessa in modo particolare storici delle religioni e teologi, o dei rapporti fra due tipi diversi di Cristiani palestinesi, i « giudeo-cristiani » e i « cristiani della gentilità ». L'archeologo, che ha scritto monografie sulle Chiese « della circoncisione » e « della gentilità », si cimenta nel discernimento delle due simbologie, giudeo-cristiana e gentile-cristiana. Si tratta di argomento difficile

(cfr. M. SIMON & A. BENOIT, *Le Judaisme et le Christianisme antique*, Paris, P.U.F., 1968, p. 274, n. 1).

Rammarichiamo un certo numero di errori di stampa. Non di stampa è l'errore di p. 165 che l'A. commette fidandosi, come altri prima di lui, di C. ENLART, *Les monuments des Croisés dans le royaume de Jérusalem*, Paris, Geuthner, 1928, vol. II, pp. 30-33. L'Enlart ha preso un abbaglio, come scrive C. CAHEN, « Une inscription mal comprise concernant le rapprochement entre Maronites et Croisés » in: Sami A. HANNA (Ed.) *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Honor of Aziz Suryal Atiya*, Leiden, Brill, 1972, pp. 62-63. L'iscrizione di Acri, « O homines qui transitis per viam rogo vos orare pro anima mei magr̄i Ebuli Fazle h. eccliē edificatō » merita ulteriori approfondimenti.

Vincenzo POGGI S. J.

Ant. P. STEPHANOU, *Δείγματα νεοελληνικῆς τέχνης*, Α'. *Γλυπτά*, Chio 1972, *sine editore*, pp. 133 con 186 tavv. f.t.

Chi va nell'isola di Chio ha pure la gradita possibilità di poter visitare un Museo che, finora, occupa gli ambienti di una grande moschea turca, ma entro breve tempo sarà trasferito nell'edificio nuovissimo, costruito *ad hoc* in uno dei quartieri più nuovi della Città.

L'A. di questo volume, ex-Direttore del 'Ginnasio' locale e studioso di archeologia, tiene da vari anni anche la direzione del Museo. Tale ufficio gli offre spesso l'occasione di promuovere o seguire personalmente campagne di scavi per tutto il territorio dell'Isola. Ma a Chio, come in tante altre terre di antica civiltà, non è necessario dedicarsi a costosi lavori di disseppellimento per trovare materiali degni di studio, sia sotto il profilo archeologico che sotto quello artistico. Basta talora visitare con vigile curiosità un vecchio cimitero o i ruderi di un antico castello o i vecchi quartieri di una cittadina per scoprire edifici, sculture, iscrizioni, rilievi ornamentali, pitture, ecc., che attestano il passaggio o il persistere di una civiltà intera. È solo questione di saper fotografare, disegnare, raccogliere, ordinare, descrivere, interpretare.

È quello che fa con riconosciuta competenza e con indomabile passione il prof. Stephanou, come provano le sue pubblicazioni. Questo suo volume è dedicato agli *Esemplari dell'arte neogreca* (di Chio, s'intende), nel settore della scultura, prodotti quasi tutti nel secolo XIX.

L'A. ha diviso il suo catalogo in due parti, corrispondenti ai due lunghi capitoli che costituiscono il libro: sculture figurative e sculture ornamentali (pp. 15-129). Si tratta di circa 300 pezzi; che sono stati descritti nelle pagine di tali due capitoli e poi riprodotti nelle 186 tavole fuori testo, in bianco e nero.

Come si ricava subito dalle eccellenti riproduzioni fotografiche eseguite da Maria A. Stephanou e distribuite nelle tavole da Anna I. Dusi, ci troviamo alla presenza di varie specie di opere: portali di chiese; architravi, timpani, fastigi, lunette di porte e finestre di case private; capitelli di colonne; pietre e lastre tombali; iscrizioni commemorative e funebri... I motivi delle raffigurazioni e degli ornamenti sono antropomorfi, zoomorfi, vegetali e geometrici; di soggetto sacro e profano.

Superfluo sottolineare che in tali motivi predomina la tradizione greco-bizantina, ribadita anche dalle forme grafiche delle iscrizioni e dallo stile appiattito e ' frontale ' delle figure, per cui tante lastre scolpite danno l'impressione dei dittici eburnei del secolo VI — specialmente visti in fotografia (cfr. tavv. 3-7, 13). L'esecuzione è per lo più popolaresca, di un primitivismo paesano o campagnolo; bada più ai valori simbolici e informativi che a quelli estetici. Ma non mancano esempi di notevole abilità compositiva, specialmente quando si tratta di coprire ampie superfici con motivi ornamentali (vedi, per es., tavv. 3, 54, 56, 66, 67).

La ricchezza dei materiali e delle induzioni che essi permettono rende questo volume meritorio e fa auspicare la pubblicazione dei seguenti.

C. Capizzi S. J.

Islamica

Giulio Basetti-Sani, *Il Corano nella luce di Cristo*. Saggio per una reinterpretazione cristiana del libro sacro dell'Islam. Milano-Parma-Bologna, Editrici Missionarie Italiane, 1972. Pp. 234. L. 2.000.

Che si debba progredire nel formulare una teologia cristiana dell'Islam, come in genere delle religioni non cristiane, siamo ben lontani dal contestarlo.

Che simile teologia debba risalire ai testi sacri delle varie religioni e, nel nostro caso, al Corano, siamo altrettanto d'accordo.

Infatti, il ritorno alle sorgenti delle religioni permette di risalire a monte di non poche divergenze che si sono manifestate conseguentemente allo sviluppo delle rispettive teologie. Il Corano e la Bibbia costituiscono uno stadio primario, rispetto alla secondarietà delle teologie musulmana e cristiana.

Tuttavia, la lettura di testo sacro di altra religione non può ignorare o contraddire sistematicamente l'esegesi che i seguaci di quella religione ne hanno dato e ne danno. Un testo sacro è tale per una comunità e, chi vuole leggerlo come sacro, non può sradicarlo dal contesto di quella comunità.

Un altro errore di metodo si commette affrontando lo studio di un testo sacro con una tesi da provare o un'idea preconcetta per la quale si vogliano raccogliere conferme.

In ambedue gli errori incorre l'A. In sede di esegesi coranica si

fonda principalmente su un'ipotesi contrastante con la tradizione musulmana: la frequente espressione « gente del libro » non indicherebbe Ebrei e Cristiani, ma soltanto i rabbini (p. 140).

Quanto alla teologia cristiana, nel cui ambito l'A. vuole muoversi, una tesi orienta aprioristicamente la sua ricerca. L'ipotesi di lavoro questa volta è supporre che il Corano sia un libro rivelato (p. 116). Ma un libro rivelato non può contraddire la Bibbia. Dunque, le asserzioni coraniche ritenute finora in contrasto con la Bibbia devono leggersi in maniera diversa da come sono state lette finora. Bisogna che il Corano, altrimenti chiuso, venga aperto per mezzo della « chiave cristiana » che l'A. insegna ad usare.

Un merito riconosciamo comunque a questo libro sbagliato: d'aver sollevato una volta di più il problema centrale al dialogo fra religioni che si dicono rivelate; cosa voglia dire per ciascuna di loro « rivelazione divina ».

Per risolvere questo problema il teologo cristiano deve ascoltare, molto più di quanto non faccia l'A., la storia delle religioni. Sulle conclusioni di questa scienza umana egli applicherà la sua riflessione teologale.

Vincenzo Poggi S. J.

Carlo Gasbarri, *Cattolicesimo e Islam oggi*, Città Nuova Editrice, Roma, 1972, pp. 348.

L'opera informa sulle istituzioni cattoliche aventi per scopo lo studio dell'Islam (pp. 15-21); enumera atti e iniziative ufficiali della Chiesa cattolica a proposito di dialogo islamo-cristiano (pp. 23-46); espone idee di Cattolici e di Musulmani riguardo a simile dialogo (pp. 47-193); ne illustra sviluppi e prospettive future con personali interviste (pp. 195-298); cita esempi concreti di Cattolici che hanno dialogato con Musulmani, non solo sul piano teoretico ma pratico ed esistenziale (pp. 299-314). Correda il tutto con schede biografiche e bibliografiche dei Cattolici citati (pp. 315-344).

L'A. premette che si tratta di « lavoro senza pretese scientifiche » (p. 7). Questa precisazione non scusa completamente la discontinuità effettiva del libro. Proprio destinandolo alla divulgazione, l'A. doveva, a parer nostro, ridurlo a essenzialità sintetica; semmai, giovandosi maggiormente della consulenza o della revisione dello specialista che avrebbe riempito lacune, corretto errori e, soprattutto, sceverato fra accessorio e principale.

Riconosciamo all'opera un merito pionieristico. Per prima tenta riempire una vera lacuna, cioè la mancanza di una panoramica di insieme del dialogo attuale fra Cattolici e Musulmani. Ci auguriamo che l'A. stesso, che aveva pubblicato nel 1962, *Cristianesimo e Islam*, di altro livello e di miglior riuscita, riprenda un giorno l'ambizioso progetto di simile panoramica, con maggiore acribia.

Vincenzo Poggi S. J.

Varia

Richard Seider, *Paläographie der lateinischen Papyri in drei Bänden*, Bd. I: Tafeln, Erster Teil: Urkunden, Anton Hiersemann, Stuttgart 1972, pp. 160 con 40 tavv. f.t.

Del prof. Seider abbiamo già presentato in questa Rivista i primi due volumi della *Paläographie der griechischen Papyri* (cfr. OrChrPer 34 [1968] 195-197, 36 [1970] 479-481). Con questo volume egli inizia la pubblicazione di un'opera analoga, anzi perfettamente parallela: questa si dedica alla paleografia dei papiri latini, come quella è dedicata alla paleografia dei papiri greci.

È risaputo che i papiri in lingua latina sono infinitivamente meno numerosi di quelli conservatici in lingua greca. Tuttavia la loro importanza è grande, anche sotto l'aspetto paleografico. Come le scritture minuscole e corsive dei manoscritti greci medievali dipendono dalle scritture dei papiri documentari greci, così le scritture minuscole e corsive dei codici medievali latini dipendono da quelle dei papiri documentari in latino. Da qui la necessità dello studio delle forme paleografiche dei papiri documentari per stabilire la natura e le modalità di tale dipendenza.

Il prof. Seider vuole offrire con questo volume e con quelli che lo seguiranno gli strumenti per attuare uno studio simile. Qui egli ha già raccolto 66 papiri datati o databili con grande approssimazione dalla metà del I secolo av. Cr. fino all'anno 850 d. Cr. Come ha fatto nei volumi sulla paleografia dei papiri greci, in questo ha raccolto i testi in riproduzione fotografica a formato naturale; ma la serie delle tavole in cui si trovano distribuite le riproduzioni è preceduta dalla trascrizione diplomatica e critica di ogni singolo testo. Ovviamente, la trascrizione è preceduta da un'introduzione paleografica, storica, giuridica, ecc., e dalle indicazioni del luogo in cui il papiro si conserva, di quello in cui venne trovato, delle sue misure, della data, delle raccolte in cui è stato precedentemente pubblicato, dei libri o articoli di rivista in cui è stato studiato.

Tutto ciò offre allo studente o, meglio, allo studioso di paleografia latina una fonte di ricerca e di informazione molto ricca e sicura. La ricchezza si rivela anche dal contenuto dei 66 papiri riprodotti ed illustrati. È un contenuto di vita privata, di rapporti giuridici, di governo civile e militare, di attività economica e religiosa. La forma dei documenti è altrettanto varia: si va dalla lettera privata, al rescritto imperiale, dalla ricevuta al dittico, dal registro o elenco di una caserma all'atto di donazione a una Chiesa locale, dall'atto di nascita al testamento, dal contratto di compra-vendita alla lettera pontificia. Superfluo dire che la doppia trascrizione di ogni papiro è fornita di un apparato critico testuale. A questo proposito va osservato — come avverte l'A. nella prefazione — che nella trascrizione diplomatica si usano lettere maiuscole in corrispondenza delle

forme capitali e maiuscole corsive, e lettere minuscole in corrispondenza delle forme minuscole corsive.

La comodità e l'utilità scientifica del volume sono accresciute da una vasta bibliografia scelta (pp. 14-19), da indici dei nomi, degli autori, delle cose notevoli e dei luoghi (pp. 137-156), e da tre carte geografiche originali.

C. Capizzi S. J.

Gérard Troupeau, Bibliothèque Nationale, Département des Manuscrits, *Catalogue des manuscrits arabes*, première partie: *Manuscrits chrétiens*, Tome I, Nos 1-323. Paris, Bibliothèque Nationale, 1972. Pp. 280.

Il volume descrive 323 manoscritti arabi cristiani conservati nella Biblioteca Nazionale di Parigi. Un prossimo volume descriverà i rimanenti e avrà gli indici relativi alla raccolta completa.

L'opera, che mette alla portata di ogni studioso i tesori di un importante fondo manoscritto di letteratura araba cristiana, è benvenuta. Ne converrà chiunque prenda in mano questo primo tomo nel quale si descrivono manoscritti redatti lungo nove secoli. Il più antico, il n. 276, pp. 243-244, è del secolo XI. Dei datati, il più recente è il n. 295, p. 262, completato nell'anno 1849. Molto vasto è pure l'ambito dei generi letterari affrontati. Dalle traduzioni arabe dei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento; ai relativi commenti esegetici; ai lezionari per uso liturgico; agli apocrifi; agli scritti di Padri della Chiesa (fra i quali figurano con maggiore frequenza Crisostomo, Efrem e Basilio); alle opere liturgiche, ascetiche e agiografiche; ai trattati teologici, apologetici, polemici; ai compendi canonici e alle storie ecclesiastiche. Ognuno di questi generi è presente in numerosi manoscritti. Talvolta, il medesimo testo è riprodotto in diverse redazioni o copie, come la *Leggenda di Barlaam e Giosafat* (nn. 268-271: pp. 237-240); la *Storia di Alessandro il Grande* (nn. 212, 275, 309: pp. 182, 241, 270); o il *Libro dei Rotoli* attribuito a S. Clemente (nn. 76-79: pp. 58-60), ecc.

La notizia descrittiva comporta, per ogni manoscritto o parte di esso, il titolo, l'autore, l'argomento, l'*incipit* (e talvolta l'*explicit*) la data o l'epoca della stesura, il nome del copista se menzionato, il tipo di scrittura, la carta, il formato, la legatura, eventuali segni o sigilli, la provenienza, la maniera di acquisizione, l'acquirente, la biblioteca cui apparteneva prima di passare alla Nazionale.

Si citano eventuali edizioni a stampa o si rinvia ai rispettivi luoghi di Migne, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, *Patrologia orientalis* e delle due *Geschichten* di Brockelmann e di Graf.

Forse, quando mancano quei riferimenti, si poteva aggiungere qualche complemento orientativo: per esempio, rintracciando l'ori-

ginale da cui provengono le versioni arabe dei nn. 121, 122, 124, pp. 89-90; precisando l'identità del BOISOT, di cui ai nn. 122 e 125, pp. 89-91; di Ignace d'ORLEANS, traduttore in arabo del n. 228, p. 194 e verificando la nota di ASCARI, in margine al n. 222, p. 191 (non riusciamo a confermare la sua asserzione che la *Doctrina Christiana*, riportata in arabo dal manoscritto, fosse edita da Propaganda Fide).

Non ci resta che attendere il secondo tomo corredato di indici per tutta la raccolta. Un catalogo è strumento di lavoro. È perciò importante che i suoi indici permettano a chi lo consulta una celere e sicura verifica di quanto si trova nei manoscritti illustrati. Abbiamo presenti gli indici dei Cataloghi di manoscritti arabi musulmani della medesima Biblioteca. Se li confrontiamo con altri indici, per esempio con quelli adottati dal Catalogo di manoscritti del monastero sinaitico di Santa Caterina, troviamo i primi meno pratici e funzionali dei secondi.

Ci auguriamo pertanto che gli indici corrispondano all'importanza della raccolta e alla qualità di questo primo tomo.

Vincenzo POGGI S. J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

R. STICHEL, *Studien zum Verhältnis von Text und Bild spät- und nachbyzantinischer Vergänglichkeitsdarstellungen* [= Byzantina Vindobonensia, Bd. V], H. Böhlaus Verlag, Wien 1971, S. 151, Tafeln 8.

Das vorliegende nicht sehr grosse Buch erschöpft das Problem, dem es sich stellt, — wie es mir scheinen will — bis auf den Grund. Man meint manchmal, dass der Verfasser die ausserordentliche Mühe und den vielen Fleiss, den er darauf verwendet hat, mit grösserer Frucht auf ein wichtigeres Thema hätte verwenden können. Jedenfalls zeigt fast jede Seite, dass für die byzantinischen Mönche der Tod meist kein Übergang in ein besseres Leben, sondern ein bitterer Abschluss eines bestehenden Zustandes war.

Interessant ist auch zu lesen, welch einen Eindruck das Leben und die Taten Alexanders des Grossen noch nach Jahrhunderten gemacht haben, dass man sein Grab in Ägypten zeigte und darin den Anlass zu moralischen Überlegungen fand. Von solchen Wanderungen der Reliquien aus dem fernen Osten in den Mittelmeer–Kulturraum wird ja auch bei christlichen Heiligen gesprochen.

A. M. AMMANN S. J.

G. W. ASHBY, *Theodoret of Cyrrhus as Exegete of the Old Testament*, Publications Department, Rhodes University, Grahamstown, South Africa, 1972, pp. v+173.

This book offers a fresh view of Theodoret's often neglected commentaries on the Old Testament, although it generally lacks the depth which it attributes to the bishop of Cyrrhus. A. is at his best when analyzing comments on particular scriptural passages or books, and the lenghthy chapter on Theodoret's use of 'theoria' is perhaps his most valuable contribution. The chapters dealing with general aspects of history and theology or exegesis tend to be oversimplified and insufficiently documented; this detracts from what is otherwise a useful introduction to the role of Theodoret as an Old Testament exegete.

G. H. ETTLINGER, S. J.

Alexander TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the thirteenth and fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, U. of Chicago Press, Urbana, Illinois, 1972, Volume one: Text, pp. LIV+294; Volume two: Plates, pp. XXXI+plates 265.

This comprehensive work should be of invaluable assistance in all areas of study dealing with Greek manuscripts. The plates represent a wide variety of scribal hands and secondary features, and the reproductions are excellent. T.'s descriptions of the manusscripts and the excerpts, and his discussions of the scribes and the general background are a source of useful information on palaeography, on the cultural history of the thirteenth and fourteenth centuries, and on the tradition linking this period with classical, early Christian, and Byzantine civilization. Cross-reference lists and indices, as well as a general index by Elizabeth Bryson Bongie facilitate access to the available material.

G. H. ETTLINGER, S. J.

Bertrand DE MARGERIE, S. J., *Le Christ pour le monde, Le Cœur de l'Agneau*, Beauchesne, Paris 1971 (= Édition originale: *O Cristo paro o Mundo*, Herder, S. Paulo, Brésil, 1971), pag. 463.

Dieses lebensvolle, von Glaube und Frömmigkeit getragene Christusbuch ist zwar aus Vorlesungen über Christologie und Dreifaltigkeit hervorgegangen, will aber keinen systematischen Traktat vorlegen, sondern stellt Christus in die Welt von heute. Leitspruch ist Hebr. 13,8: "Jesus Christus bleibt derselbe gestern, heute und in Ewigkeit". In Teil 1 wird eine Antwort gegeben auf die Frage: *Warum* brauchen wir Jesus Christus den Erlöser? Welche Antwort gibt der traditionelle Thomismus und Skotismus in alter und moderner Form, dann das Vaticanum II? Teil 2 sucht die Frage zu beantworten: *Wie* sollen wir uns Christus denken und vorstellen? Hier wird mit Wohlwollen, aber auch mit Unterscheidungsgabe untersucht, in wieweit das Christusbild eines Teilhard, des Existentialisten Bultmann und des protestantischen Theologen Bonhoeffer (in den zwei Phasen der Entwicklung seines Gedankens) annehmbar ist. Der Schwerpunkt aller Darlegungen ruht auf Teil 3 über das Lamm Gottes, seine Sendung und sein Herz, besonders im Geheimnis der Eucharistie. In diesen Zusammenhang einer Christologie vom Konzil von Trient bis zum Zweiten Vaticanum wird auch die gottgeweihte priesterliche Ehelosigkeit gestellt und der päpstliche Primat. Zum Abschluß bringt der Verfasser eine Bibliographie, Verzeichnisse der Schriftstellen, der zitierten Autoren, der Konzilstexte, auf die verwiesen wurde (besonders Vaticanum II), und ein Sachverzeichnis, wodurch der Aufbau des Buches klar und übersichtlich wird.

Bernhard SCHULTZE S. J.

Mgr Jean RUPP, *Héros chrétiens de l'est, Hommage au déporté Maximilien Kolbe,* P. Lethielleux, Paris 1972, pag. 286.

Das heldenmütige Lebensopfer des seligen P. Maximilian Kolbe bildet den Anlaß zur vorliegenden Veröffentlichung in der Reihe "Apôtres d'hier et d'aujourd'hui". Diesen bewunderungswürdigen Ordensmann hat der Verfasser gleichsam mit einem Ehrenkranz heldenmütiger Gestalten aus dem christlichen Osten umgeben. Zu Beginn, im 1. Kapitel, lesen wir vom großen Heiligtum von Częstochowa und "dem Vater der Mönche von Cz.: Eusebius von Esztergom (1200-1270), am Schluß, im 10. Kapitel, vom neuen Seligen. In den Kapiteln 2 bis 9 ziehen an uns vorüber St. Nikolaus von Kroatien (1350-1391); der hl. Johannes von Nepomuk (1393), der selige Johannes Sarkander (1620) und der selige Markus Krisin (1619); zwei katholische und ein orthodoxer Heiliger: Josaphat Kuncewicz (1580-1623), Andreas Bobola (1590-1657), Dmitri von Rostov (1651-1709); zur napoleonischen Zeit: Andreas Hofer (1767-1810), und wieder je ein katholischer und ein orthodoxer Heiliger: Klemens Hofbauer (1751-1820) und Serafim von Sarov (1759-1833); Joseph Kalinowski (1835-1907) — der Verfasser nennt ihn "un slavophile sage" —; und schon an der Wende zu unserem Jahrhundert: der russische Heilige Johannes von Kronstadt (1829-1908), der ukrainische Metropolit Andreas Szeptyckyj (1865-1944) und Abt Franz Pfanner (1825-1909), der Begründer der Missionare von Mariannhill; in Kapitel 8 und 9 wird dann berichtet von heldenmütigen Opfern unter der Gewaltherrschaft von Stalin und Hitler. Unter diesen ragt hervor der Zuerstgenannte.

Bernhard SCHULTZE S. J.

Heilige aus dem alten Russland. Texte übertragen von Lev Kobilinski-Ellis. Herausgegeben von Adelbert Davids (= *Aevum Christianum* 10), Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1972, 68 p.

L'opuscolo può considerarsi come una specie di omaggio postumo all'autore, pensatore religioso russo (m. nel 1947). Si tratta di note, per lo più di seconda mano, riprese un po' dovunque; ma l'editore del manoscritto ha avuto cura di tradurle, commentarle, con dedizione, pazienza e pietà. Nell'insieme, l'opuscolo si presenta come una lettura facile, offrendo alcune panoramiche parziali sul vasto campo di spiritualità russa: la battaglia di Kulikovo pole, S. Sergio di Radonež, S. Serfino di Sarov, il starets Ambrogio di Optino.

T. ŠPIDLÍK S. J.

UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT, *Amour sans limites*, Éditions de Chevetogne 1971, 106 p.

Uno dei principali effetti della « preghiera di Gesù » è la semplificazione di vita spirituale. La molteplicità dei concetti si riduce, come assicurano gli autori orientali, a un semplice sguardo e un affetto che domina l'anima. Le pubblicazioni di « un monaco di Chiesa orientale », oramai ben conosciuto, testimoniano questa evoluzione. Dopo la sua *La prière de Jésus*, in quattro edizioni, ci donò il suo *Jésus, simples regards sur le Sauveur* e il *Visage de Lumière*, ed ora l'*Amour sans limites* che oramai lascia « agli altri la discussione sulle forme di preghiera », « la distinzione fra gradi e la tecnica » e non vuole essere altro che l'espressione di una « viva fiamma » del cuore.

T. ŠPIDLÍK S. J.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 12-VI-1973 – I. Žužek S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* – 15-VI-1973 – E. VENIER, Vicesgerens.

The Manuscripts of the Metrical Homilies of Narsai

Clearly, the most profound and original theologian of the great Church of the East (more commonly called the Nestorian Church or, in the case of those who have resumed full communion with Rome, the Chaldean Church) was Narsai († ca. 503), the founder of the School of Nisibis. Until recent years, however, most of his writings have been virtually unknown in the West. His most important works are, without a doubt, his metrical homilies (*mēmrē*), 81 of which have been listed with their *incipits* as still extant by Mingana (1). Of these only one had been published with translation by a western scholar, the 11th *memra* done into French in 1900 by Martin (2). Several oriental scholars did produce editions — the 31st *memra* in 1869 by Khayyaṭ (3), the initial part of the 2nd in 1875 by the Maronite Cardahi (4), the 16th in 1886 by Bedjan in the Chaldean breviary (5), the 58th, 68th and fragments of the 35th in 1898 by the press of the Anglican Mission at Urmia (6), the 43rd and 66th plus fragments of the 16th and 60th

(1) A. Mingana, *Narsai doctoris syri homiliae et carmina*, vol. I, Mosul 1905, pp. 26-31 of the introduction.

(2) F. Martin, *Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens*, in *Journal Asiatique*, sér. 9, 14 (1899), 446-483, and 15 (1900), 469-515. A fragment of the 7th *memra* was also published, but without translation, by H. Gismondi, *Linguae syriacae grammatica et chrestomathia cum glossario*, Rome 1913, pp. 103-110.

(3) G. Khayyat, *Syllabarium chaldaicum*, Mosul 1869, according to Mingana, op. cit., vol. I, p. 24 of the introduction.

(4) G. Cardahi, *Liber thesauri de arte poetica Syrorum*, Rome 1875, pp. 47-51.

(5) *Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium, id est Chaldaeorum*, vol. I, Paris 1886, pp. 468*-479*. The same *memra* has been reedited in the Nestorian breviary: *Ktaba da-qdam wa-d-batar, wa-d-ḥudra, wa-d-kaškol, wa-d-gazza, w-qala d-ʿudrane, ʿam ktaba d-mazmore*, vol. I, Trichur 1960, pp. 411-423.

(6) *Ktabona d-partute*, Urmia 1898, pp. 22-28, 98-116 and 235-250.

in 1901 by Manna (1), a total of 47 by Mingana in 1905 (2), the 78th in 1916 by Kelaita (3) and the 35th in 1928 by the same (4) — but only four *memre* were translated into a European language — the 35th, 38th, 39th and 59th into English in 1909 by Connolly (5). An explanation of this regrettable neglect may lie, perhaps, in the fact that Narsai's surviving works are all poetical, a vehicle that may not have seemed to scholars of the age that has preceded ours to be as suitable for theology as the subtile dialectic of a polemic theologian like Babai the Great.

A beginning of a rectification of this situation has been made within the last few years, and more is being planned for the future. First came a retranslation into French of the 39th *memra* on baptism by Guillaumont (6). Two years later, in 1958, Krüger published a German translation of the 8th *memra* (7) and one in French of the 46th (8). In the year following, moreover, he added a French translation of the final section of the 66th *memra* (9). Transla-

(1) J. E. Manna, *Morceaux choisis de littérature araméenne*, part 1, Mosul 1901, pp. 228-274. The two passages from the 16th *memra* are given separately and in reverse order: pp. 235-238 correspond to Mingana, op. cit., vol. I, pp. 264:14-266:10, whereas pp. 238-240 correspond to Mingana, vol. I, pp. 260:11-262:4. On the contrary, the two passages from the 60th *memra* are put together and in the proper order: pp. 240-244 and 245-247 correspond to Mingana, vol. II, pp. 156:15-159:14 and 165:15-166:21, respectively.

(2) Mingana, op. cit.

(3) J. E. Y. de Kelaita, "*The Paradise of Eden" by Mar Abhdiso Bar-Brikha*, 1st ed., Urmia 1916/2nd ed., Mosul 1928, pp. 234-240.

(4) Idem, *Puššaq raze d-sim l-Mary Narsai, kennara d-Ruḥa*, Mosul 1928. The text is given with a translation into the vulgar Aramaic of Urmia.

(5) R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai* (= Texts and Studies, VIII, 1), Cambridge 1909.

(6) A. Guillaumont, *Poème de Narsaï sur le baptême*, in *L'Orient Syrien* [OrSyr] 1 (1956) 189-207.

(7) P. Krüger, *Ein Missionsdokument aus frühchristlicher Zeit. Deutung und Übersetzung des Sermo de memoria Petri et Pauli des Narsai*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 42 (1958), 271-291.

(8) Idem, *Traduction et commentaire de l'homélie de Narsaï sur les martyrs*, in OrSyr 3 (1958), 299-316.

(9) Idem, *Le sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsaï*, in OrSyr 4 (1959), 200-204.

tions into French by Gignoux of the 49th, 61st and 63rd *memre* appeared in 1962 and 1963 (1), and in 1968 the same scholar produced a critical edition with French translation of the same *memre* plus the 62nd, 64th and 65th (2), the first such edition to be published thus far. I myself had the privilege of directing a doctoral dissertation entitled *The Soteriology of Narsai*, that was defended that same year at the Pontifical Institute of Oriental Studies in Rome by McLeod and that was based principally on unedited homilies; the critical text of several of them was prepared for edition, and it is to be hoped that actual publication will follow in due course. Finally, in a recent visit to the British Museum, two manuscripts of the homilies of Narsai that I wished to consult were temporarily unavailable because particular homilies found in them were being microfilmed for two scholars, whose interest, it may be hoped, will one day fructify in new critical editions or, at least, translations and articles. All of this raises the hope that, more and more with the passage of time, Narsai will receive in the West the attention that is due him and that a critical edition of all his surviving works will ultimately be published.

Sources for the text of the metrical homilies

In view of this, it seems to me worthwhile to make as complete a list as possible of the known manuscripts of the metrical homilies, with an indication of the folia or pages on which the text of each homily is found. I exclude from my list the metrical homilies on Joseph, whose attribution to Narsai is dubious, which are only rarely associated in the manuscripts with the 81 *memre* of Mingana's list and which, in any case, have already been edited and translated (3). I also exclude another type of poetical com-

(1) P. Gignoux, *Homélie de Narsaï sur la création d'Adam et d'Eve et sur la transgression du commandement*, in OrSyr 7 (1962), 307-336; *Homélie de Narsaï sur le mot « au commencement » et sur l'essence divine*, in OrSyr 8 (1963), 227-250; *Homélie de Narsaï sur la création du monde*, in OrSyr 7 (1962), 477-506.

(2) Idem, *Homélies de Narsaï sur la création*, in *Patrologia Orientalis* [PO], vol. XXXIV, Turnhout 1968, pp. 411-716.

(3) Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 112s.

position attributed to Narsai, the *sogyata* (1), for, even they are associated with the *memre* in the manuscripts, my information concerning them is only fragmentary. Furthermore, besides the fact that their attribution is considered quite questionable, the theological value of these pieces seems distinctly inferior to that of the *memre*. On the contrary, I add to the list six metrical homilies attributed to authors other than Narsai, for these are found only in manuscripts of the *memre* of Narsai.

To those who are interested in making critical editions of the homilies of Narsai, I would point out further manuscript sources that will not be indicated in my list. One important source is constituted by those service books that contain metrical distichs, called *hpakata*, which *per se* should be excerpted from the *memre* of Narsai. They are chanted just before the final section of psalmody, the *qalta*, of the nocturn of Sundays, between the psalms of the vigil office of certain commemorations of the Apostles and just before the hymn of the Sunday vigil office (2). They are found principally in manuscripts of the *Ḥudra*, the dominical hymnary, but not in the oldest codices (3). More anciently, it would seem, there were only separate collections of *hpakata*, at least five examples of which, stemming from the 13th to 16th centuries, have survived (4). Still more anciently, entire *memre* of Narsai were

(1) Ibid.

(2) Cf. J. Mateos, *Lelya–Ṣapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes* (= OCA 156), Rome 1959, pp. 47-50, 58 and 61.

(3) Cf. W. F. Macomber, *A List of the Known Manuscripts of the Chaldean Ḥudra*, in OCP 36 (1970), 120-134. *British Museum Additional 7177* (1484), at least, already incorporates the *hpakata* into the text.

(4) The oldest, of the 13th century, is a later addition to the Mar Ešaʻya Ḥudra, pp. 857-874. Cf. W. F. Macomber, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, in OCP 32 (1966), 353. The second, dated 1349, is at the Greek Patriarchate in Jerusalem, *Syriac MS. 19*. The third, of the 14th or 15th century, was an unnumbered manuscript of the Chaldean Archiepiscopal Library of Diarbekir; it is now at Mardin and has received the number *Mardin-Diarbekir 31.36*. The fourth, of the 15th century, is an unnumbered manuscript of the Monastery of Our Lady (Notre-Dame des Semences) at Alqoš. Unfortunately, the *hpakata* up until the 7th Sunday of Summer have been lost. The fifth, of the 16th century, *Oroomiah College 211*, has presumably been destroyed.

apparently read in connection with the monastic divine office (1); the existing *hpakata* may well be mere remnants of this practice.

Two similar liturgical sources can be added to the *hpakata*. One is constituted by the longish passages, called *pasoqe*, that are chanted during the burial office (2). Two of the three that are commonly given in funeral rituals for the laity can, in fact, be identified as passages from known *memre* of Narsai (3). The supplementary collection of *pasoqe* often added for particular categories of persons (4), on the other hand, seems to be a later imitation of the genuine *memre* of Narsai; all my efforts to identify the published *pasoqe* have been in vain. The other source is constituted by the metrical homily chanted during the first nocturn for Wednesday of the Ninevite Fast (*Ba'uta*), which is the 16th *memra* of Narsai (5).

Finally, excerpts of a more literary sort are occasionally encountered in manuscripts... The two that have come to my attention should, presumably, not be regarded as an exhaustive list. One, taken from the 59th *memra*, is appended to manuscripts of the *Order of Ecclesiastical Judgments* of 'Abdišo' of Nisibis (6).

(1) The near-contemporary biography of Bar 'Edta mentions the public reading of the *memre* of Narsai at the Great Monastery of Izla before Mass and at table: E. A. W. BUDGE, *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ*, London 1902, vol. I (text), p. 126: 322-327/vol. II, part 1 (transl.), p. 185.

(2) Cf. the most recent Nestorian edition: *Ktaba d-kurrasta d-'annide bnay 'alma*, Trichur 1954, pp. 118-130.

(3) Ibid., pp. 118-122 is from the 34th *memra* (MINGANA, op. cit., vol. I, pp. 320:22-322:15), whereas pp. 122-125 is from the 27th (MINGANA, vol. I, pp. 244:16-245:12 and 249:9-251:7, but with many omissions and, it would seem, some textual modifications). As for the third *pasoqa*, pp. 126-130, it does not seem to be from any of the edited *memre*, but could well come from one still unedited.

(4) Ibid., pp. 329-376.

(5) Cf. supra, p. 275, n. 5. BAUMSTARK, op. cit., p. 289, n. 11, gives a list of 13 manuscripts, but there are many more. The combined library of Mardin and Diarbekir has no less than 18, including *Diarbekir* 57 (A.D. 1240) and 8 others of the 16th century or earlier. The Chaldean Patriarchate has 3, of which 2 are of the 16th century.

(6) Thus in *Chaldean Patriarchate 66*, (1887) ff. 195b-197b (MINGANA, vol. II, pp. 152:23-154:22). This is a copy of the missing *Notre-Dame des Semences* (*Scher*) *91*, dated 1535 and copied from the autograph of 1318. *Notre-Dame des Semences* (*Vosté*) *174* is another copy of the missing manuscript made in 1885.

The other, found in *Cambridge Oriental MS. 1314*, ff. 145b-148a, is actually a group of some 15 brief excerpts, of which I have been able to identify 9 taken from the 63rd, 65th, 66th and 77th *memre* (1).

THE MANUSCRIPTS

Twenty-six manuscripts of the *memre* of Narsai are known to exist (2). To these two others may be added, *Oroomiah College MS. 34*, copied in 1715 at Darband, and *Oroomiah College MS. 35*, copied in 1895 from an old manuscript at Urmia (3), which were presumably destroyed in 1918 (4). The former, at least, seems to have survived in two copies that will be mentioned below, *British Museum Oriental MS. 5463* and *Neesan MS. 1*.

I have examined personally most of these manuscripts. Exceptions are the two Leningrad codices, *Diettrich MSS. 5* and *6*, and the Berlin manuscript, for which more or less adequate analyses exist in the respective catalogues, plus *Strassburg University MS. 4139* and the Macke codex that is said to be located at the Abbey of Maria Laach, both of which are copies made by westerners from known manuscripts already found in Europe.

I indicate now in chronological order the twenty-six manuscripts with only such elements of description as seem pertinent to my purpose. The remaining details can be found in the published catalogues.

1. *Chaldean Patriarchate MS. 71* [= M[1]]

This, the oldest manuscript known to survive, was described by Scher in 1907 (5). Its date is partially lost, with only the

(1) Cf. A. E. GOODMAN, *The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library, Cambridge*, in *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1939, p. 594. My sincerest thanks to the University Library for sending me photocopies of the leaves in question, thus making identification possible.

(2) GIGNOUX gives a complete list in PO 34, p. 426, n. 6.

(3) O. SARAU, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah College* (in Aramaic), Urmia 1898, p. 9.

(4) Cf. GOODMAN, art. cit., p. 587, and W. F. MACOMBER, *The Oldest Known Text*, p. 335, n. 2.

(5) A. SCHER, *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat chaldéen de Mossoul*, in *Revue des Bibliothèques* 17 (1907), p. 245.

century remaining, that is, 15— of the Greeks, or a year between A.D. 1188 and 1288. The place of copying is also lost. In its actual state, the codex contains 33 *memre*, 30 of which are found in Mingana's list. One of the others is attributed to Rabban Gabriel of Širzor (1) and another to an otherwise unknown Ṣlibazka. The *incipit* of the third extra *memra* is unfortunately lost, but from its *explicit* it is clear that it is a unique homily not found in any of the other manuscripts. It is penitential in character and treats of the sin of Adam, our sinfulness, divine mercy, repentance, judgment and so on. I suspect that it should be attributed to Narsai himself. At least two leaves of the codex, pp. 257-260, have been bound out of order, dividing the 27th *memra* into four pieces; pp. 259s should follow p. 284, and p. 257s should follow p. 260. In addition, *memre* 17, 18, 21, 33 and 41 are incomplete, and I cannot exclude the possibility of other lacunae.

It should be noted that my information concerning the beginnings and ends of the individual *memre* was entered on three cards, one of which was subsequently lost. Although the information on the unedited *memre* had been copied off before this loss, that on the *memre* edited by Mingana was not so copied. Most of the missing information can, however, be deduced from what has survived, excepting only the end of the 38th and the beginning of the 39th *memre*, which I have been obliged to supply by estimate. The disturbed political state of the Middle East has made confirmation of my estimate impossible. The codex, which was formerly located in Mosul, is now in the Library of the Chaldean Patriarchate in Baghdad.

2. *Diarbekir MS. 70* [= D1]

This manuscript has also been moved from its former location, the residence of the Chaldean Archbishop of Diarbekir, where it was described by Scher in 1907 (2), to the residence of the Chaldean Archbishop of Mardin. In the combined library it now bears the number *Mardin-Diarbekir 60.19*. It was copied near Erbil in

(1) Cf. BAUMSTARK, op. cit., p. 222.

(2) A. SCHER, *Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir*, in JA10 10 (1907), 361s.

1328. The codex contains all or part of 38 *memre*, 35 of which are in Mingana's list. The remaining three are attributed to Rabban Gabriel, Ṣlibazka and Rabban Surin of Nisibis (1). A short *sogita* is appended to the 4th *memra*. A lacuna in the 2nd *memra* has been supplied from a manuscript of the 16th or 17th century with a certain amount of overlapping of text. Other lacunae in the 10th, 11th and 21st *memre*, plus that of Ṣlibazka, have not been supplied. Except for the 39th and the unidentified one, all the *memre* found in M[1] reappear in this codex in an order that is rather similar, but not identical. In both, the *memre* seem to be arranged according to the Sundays and feasts of the liturgical year.

3. *Diarbekir MS. 71* (2) [= D[2]]

This is also now at Mardin, where it bears the number *Mardin-Diarbekir 60.2*. It is incomplete at both beginning and end. Its script indicates an origin in the 14th century. Its *memre* are numbered consecutively in the codex, and, except for small fragments of nrs. 15, 16 and 20, only nrs. 21 to 44 have survived, that is, all or part of 27 *memre*. 24 of these are in Mingana's list, while the remaining three are attributed to Rabban Gabriel, Išoʿyahb of Adiabene (that is, Patriarch Išoʿyahb III) (3) and "a disciple of Mar Elias". To the last named *memra* a *sogita* is appended. Besides the three fragmentary *memre*, mentioned above, which are the 18th, 20th and 31st of Mingana's list, there are lacunae to be noted in the 37th and 52nd. The physical state of the codex is lamentable. It has lost its binding, and the paper leaves at the open ends are brittle and crumbling. It is most urgently in need of expert restoration or at least of microfilming. The contents of this collection only partially overlaps those of the preceding two codices, 10 of its *memre* not being found in either, but a certain correspondence with liturgical celebrations seems probable.

(1) Cf. BAUMSTARK, op. cit., pp. 196s. The fragment published and translated into French by SCHER in PO 4, pp. 399-402, is an insert added by one of his disciples, Rabban Yaʿqob.

(2) SCHER, *Notices sur les manuscrits... de Diarbékir*, pp. 385s.

(3) The *memra* is not mentioned by BAUMSTARK, op. cit., pp. 197-200.

4. *Chaldean Patriarchate MS. 72* (1) [= M²]

This codex was copied at Alqoš in 1705. It contains 26 *memre*; the first 25 appear in Mingana's list, whereas the last is attributed to David the Scholastic (2). *Sogyata* are appended to the following *memre*: 4, 5, 6, 7, 11, 21, 29, 40 and 41. Except for four leaves in a later hand supplied at the beginning, the codex appears to be substantially intact. All but two of the *memre* of this collection are found in M¹ and in an order that is fairly similar. This is quite clearly a liturgical collection. It recurs, occasionally with the reversal of the order of the final two *memre* or with the omission of the one by David the Scholastic, in no less than 9 of the following codices.

5. *Diettrich MS. 5* [= Lg¹]

This codex was described in 1909 by Diettrich (3) and again in 1960 by Pigulevskaya (4). It is undated, but seems to be of the 18th or 19th century. It contains 35 *memre*, all in Mingana's list; one, however, the 18th, has been copied twice. None of the 35 is found in M². This suggests that the aim of the collector was precisely to supplement the liturgical collection. The fact that the 18th *memra* was copied twice seems to indicate that at least two source manuscripts were used. It should be noted that this is one of the two known manuscripts of the *memre* of Narsai that include the 35th on the Mysteries, whose authenticity is disputed (5). In both it seems to be set apart from the others.

(1) Scher, *Notice sur les manuscrits... de Mossoul*, p. 245.

(2) Cf. Baumstark, op. cit., p. 197.

(3) G. Diettrich, *Bericht über neuentdeckte handschriftliche Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche*, in *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse, 1909, Heft 2, pp. 191ss.

(4) N. V. Pigulevskaya, *Katalog sirijskikh rukopisej Leningrada* (= Palestinskij Sbornik 6 [69]), Moscow/Leningrad 1960, pp. 106ss.

(5) Cf. Mingana, op. cit., vol. I, p. 28, of the introduction, n. 1; Connolly, op. cit., pp. xii-xli; I. E. Rahmani, *Les Liturgies Orientales et Occidentales étudiées séparement et comparées entre elles*, Beirut 1929, pp. 343-352; and F. C. Burkitt, *The MSS of 'Narsai on the Mysteries'*, in *Journal of Theological Studies* 29 (1927-1928), 269-275. The case in favour of a substantial authenticity seems to me very impressive.

The beginning of this *memra* and, presumably, the end of the 80th that precedes it seem to be lost in a lacuna, but there may only be a disorder in the sequence of the leaves (1). This codex and the one that follows are kept in the Oriental Institute of the Academy of Sciences of Leningrad.

6. *Diettrich Ms. 6* (2) [= Lg²]

This codex is also without a colophon, but is judged to be of the 19th century. Except for the reversal of the order of the final two *memre*, its contents and order are the same as in M². Actually, the initial 1st *memra* is incomplete at the beginning and is not identified by either Diettrich or Pigulevskaya, but the close parallelism with M² and other manuscripts of this liturgical collection leaves no reasonable doubt about its identity. The descriptions indicate no internal lacunae.

7. *Vatican Borgia Syriac MS. 83A* [= V¹]

This codex, described in 1909 by Scher (3), was copied at Mosul in 1868. It contains 33 *memre*, 30 of Mingana's list and the three that are attributed to David the Scholastic, Rabban Gabriel and Ṣlibazka. The first 26 *memre* are the same that are found in M² and Lg², but in the order of the latter codex. The concluding 7 *memre* are all found in M¹. The text of the 17th, 18th and 33rd *memre*, as well as that of Ṣlibazka, is interrupted

(1) Some disorder is manifestly present, but it is unclear how much of it is in the codex itself. Pigulevskaya's description gives the final *memre* thus: 32. (39th) f. 134b; 33. (80th) f. 147a; 34. (25th) f. 142b; 35. (35th) without *incipit*, but ending on f. 156a; index of the homilies f. 157b; 36 (18th for the second time) ff. 158a-161b. Part of the disorder would be explained if we assume that "f. 147a" is a misprint for "f. 137a". This would give a satisfactory length for the 39th *memra*, but the 80th would be too long. A letter to the Oriental Institute of the Academy of Sciences of Leningrad asking for clarifications has unfortunately failed to evoke a reply.

(2) DIETTRICH, art. cit., pp. 193-196; PIGULESVSKAYA, op. cit., pp. 103-106.

(3) A. SCHER, *Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia, aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane*, in JA¹⁰ 13 (1909), 268.

by blank spaces that evidently represent lacunae in the source manuscript; this could well be M[1]. The manuscript, which also contains Emmanuel Bar Šahhare's metrical homily on the Hexameron and the *turgame* of 'Abdišo' of Nisibis, has been bound together with another manuscript of the letters of Išo'yahb III.

8. *Notre-Dame des Semences MS. 160* [= A[1]].

This codex, described by Scher in 1906 (1) and again by Vosté in 1928 (2), was copied in 1879 at Alqoš, where the monastery where it is now kept is located. Its *memre* and their order are the same as in Lg[2]; the two manuscripts are, no doubt, derived from a common source. Even though 2, 4 and 6 were omitted in the numbering of the leaves, the text seems substantially intact. The codex also includes at the end the *memre* on Joseph.

9. *Berlin Sachau MSS. 174, 175, 176* [= Br]

These three codices were described in 1899 by Sachau as a single manuscript (catalogue nr. 57) (3). In fact, they are three volumes of a single collection whose leaves are numbered continuously. It was finished in 1881 at Tell-Kef, a Chaldean village of Iraq that is not far distant from Alqoš. It reproduces the contents and order of A[1], which could well be its immediate source. It, like all the manuscripts that follow, is intact.

10. *Kirkuk MS. 49* [= K]

This codex, which is kept at the residence of the Chaldean Archbishop, was described by Vosté in 1939 (4). It was copied in 1881 at Alqoš, probably from A[1], as its contents and order are identical.

(1) A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences*, in JA[10] 7 (1906), 491.

(2) J.-M. Vosté, *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*, in *Angelicum* 5 (1928), 184 [also published separately, Rome/Paris 1929, p. 60].

(3) E. Sachau, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, vol. XXIII, *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, Berlin 1899, pp. 190-197.

(4) J.-M. Vosté, *Catalogue des manuscrits syro-chaldéens conservés*

11. *Vatican Borgia Syriac MS. 79* (1) [= V^2]

The codex was copied at Alqoš in 1883. Its contents and order, with the exception of the complete omission of the *memra* of David the Scholastic, are the same as those of M^2 and A^1. Either one could be its immediate source.

12. *British Museum Oriental MS. 9368* [= Ln^1]

No description of this codex has ever been published. It was copied at Alqoš in 1887 and has the contents and order of M^2, which could well have been located at Alqoš at this time.

13. *Vatican Syriac MS. 498* [= V^3]

This codex, described in 1929 by Vosté (2) and again in 1965 by van Lantschoot (3), was copied at Alqoš in 1890. It, too, reproduces the contents and order of M^2, from which it could be derived. It also contains the *memre* on Joseph.

14. *British Museum Oriental MS. 5463* [= Ln^2]

Margoliouth described this codex in 1899 (4). It was copied in 1893 at Urmia. It contains 71 *memre*, the largest surviving single collection. Only the final *memra* by David the Scholastic is wanting from Mingana's list. Since *Oroomiah College 35* was finished two years after this one, the only other manuscript known to have been at Urmia at this time was *Oroomiah College 34*, finished

---

dans la bibliothèque de l'archevêché chaldéen de Kerkouk (Iraq), in OCP 5 (1939), 100.

(1) SCHER, *Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia*, p. 268.

(2) J.-M. VOSTÉ, *Manuscrits syro-chaldéens récemment acquis par la Bibliothèque Vaticane*, in *Angelicum* 6 (1929), 40.

(3) A. VAN LANTSCHOOT, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490-631), Barberini Oriental et Neofiti* (= Studi e Testi, 243), Vatican City 1965, pp. 29-32.

(4) G. MARGOLIOUTH, *Descriptive List of Syriac and Karshuni MSS. in the British Museum acquired since 1873*, London 1899, pp. 49s.

at Darband in 1715 [1]; this last, therefore, was most probably the source manuscript of this one. The question arises whether the Urmia codex may not have represented an unsuccessful attempt to gather all the surviving *memre* of Narsai, but, if so, the omission of the 10th *memra*, which is found in 12 manuscripts, is rather surprising.

15. *British Museum Oriental MS. 9363C* [= Ln[3]]

This codex, which is likewise without a published description, was copied around 1895. It contains only 15 *memre*, of which two, attributed to Rabban Gabriel and Išo'yahb of Adiabene, are missing from Mingana's list. A *sogita* is appended to the *memra* of Išo'yahb. None of the 15 *memre* is found in the liturgical collection that is represented by M[2] and Lg[2]. The relationship of this collection to the others indicated above is unclear, for it contains some *memre* that are found in each of the collections and yet are wanting from all of the others, and there is even one, the 3rd *memra*, that is found in none of these collections. It is possible that the collector was using an independent collection and eliminated from it all *memre* found in the liturgical collection. It was probably copied for Sir E. A. Wallis Budge, who bound it with two other manuscripts.

16. *Chaldean Patriarchate MS. 70* [2] [= M[3]]

The codex consists of four separate manuscripts of the *memre* of Narsai, each with independent pagination or foliation, that have been bound together. The first two were copied at Alqoš in 1895 for the Chaldean Patriarch, 'Abdišo' V Khayyaṭ, and the last two, both undated, are roughly of the same period.

The first part [= M[3A]] contains 6 *memre*, all in Mingana's list. All are found in Lg[1] and Ln[2], but not in the same order; none are found in M[2] and only one in M[1]. Perhaps they represent a supplement to other collections of the *memre* of Narsai available in the Mosul-Alqoš region in 1895.

(1) Cf. supra, p. 280.
(2) Scher, *Notice sur les manuscrits... de Mossoul*, p. 245.

The second part [= M^{3B}] contains 22 *memre*, all in Mingana's list, but none in M^1 or M^2. All, on the contrary, are again found in Lg^1 and Ln^2, but in a somewhat different order; indeed, 20 are found exclusively in these two, from among all those that are known to have existed in 1895. The origin of this part, therefore, would seem to be similar to that of the first.

Part three [= M^{3C}] contains 16 *memre*, 14 of Mingana's list and those of Rabban Gabriel and Išoʿyahb III; to the latter a *sogita* is appended. The contents and order are the same as in Ln^3. Since, however, the exact date of copying for both is unknown, nothing more can be said about their mutual relationship except that they presumably have a common source. It should be noted that three *memre* of this part are already found in part 1 and two in part 2. Evidently, the collector of part 3 is a different person.

The fourth part [= M^{3D}] contains 9 *memre*, all in Mingana's list. The only manuscript that contains all of them is D^1, and, apart from the interspersion in the Diarbekir codex of other *memre* that are found in either M^1 or M^2, the order is the same. It seems quite probable, therefore, that D^1 was the source manuscript for this part. Two of the *memre* of this part appear twice elsewhere in this same manuscript, in parts 1 and 3.

17. *Neesan MS. 1* [= T]

No published description exists for this codex. It was formerly part of a private library of Urmia, presumably that of the Rev. Varoo M. Neesan, an Anglican clergyman (1). It and some other manuscripts of the library are now in the private possession of the Most Rev. Mar Yoḥannan S. Issayi, Chaldean Archbishop of Teheran. It was copied in 1896 at Urmia and contains the same *memre* in the same order as Ln^2. The two clearly derive from a common source, undoubtedly *Oroomiah College 34*. The *memre* are numbered consecutively in the codex, except that the number 58 was inadvertently skipped, raising the apparent total to 72;

(1) Cf. J. A. Montgomery, *Notes on Two Syriac MSS.*, in *Journal of Biblical Literature* 39 (1920), 113. Around 1898, Neesan, who was then an Anglican seminarian, sold the two MSS. in question to J. Pierrepont Morgan.

the real total is 71 *memre* as in Ln². The pages, not the folia, are numbered, but many mistakes have been made. The actual sequence of pages goes thus: 1-35, 35ᵇⁱˢ, 36-82, 79ᵇⁱˢ, 85-185, 187-284, 283ᵇⁱˢ, 284ᵇⁱˢ, 285-291, 294-411. The text itself, however, does not seem to be disordered.

18. *Chaldean Patriarchate MS. 69* (1) [= M⁴]

Although the sequence of the folia for the entire codex is continuous, nonetheless, it clearly consists of two distinct parts that were derived from different sources. The first part was copied in 1896 at Alqoš from M², for the latter's colophon was also copied. It contains, therefore, the same 25 *memre* of Mingana's list plus the one by David the Scholastic. The second part, too, was copied at Alqoš, but in 1898. Its 14 *memre*, all in Mingana's list, are likewise found in Ln² and T, where, with other *memre* interspersed, they occur in the same order. Presumably, then, this part also derives from *Oroomiah College 34*. As for the *memre* of the collection that were not copied, they are found either in the first part of this codex or in M³.

These two codices, M³ and M⁴, which have the same format, are apparently two volumes of what was intended to be a complete collection for the Library of the Chaldean Patriarchate of all the extant metrical homilies of Narsai. In actual fact, all of those that appear in Mingana's list are represented with the sole exception of the 35th *memra* on the Mysteries, which is not normally found in manuscripts of the *memre* of Narsai and whose authenticity is, therefore, in dispute. Of those by other authors, on the other hand, only those by Rabban Gabriel, Išoʿyahb of Adiabene and David the Scholastic are present.

19. *British Museum Oriental MS. 9367* [= Ln⁴]

No description has yet been published of this codex, which was copied in 1896 at Alqoš for Sir E. A. Wallis Budge. It contains 32 *memre*, all in Mingana's list. All are found in M³, but in a somewhat different order. They also appear in Ln² and T, but in a still different order. Lg¹ likewise contains all of them but

(1) Scher, *Notice sur les manuscrits... de Mossoul*, pp. 244s.

one, yet again the order is divergent. Hence, it does not seem possible on the basis of external criteria alone to establish the exact interrelationships of these manuscripts. The codex also contains the *memre* on Joseph, that do not normally enjoy a place among the metrical homilies of Narsai.

20. *Notre-Dame des Semences MS. 161* (1) [= A²]

This manuscript was copied in 1898 at Alqoš. It contains 42 *memre*, all in Mingana's list. They can be divided into three parts. Part 1, containing 22 *memre*, reproduces the contents, order and even the numbering of the folia of M^{3B}. Part 2, which has 6 *memre*, agrees with the contents and order of M^{3A}. Finally, the 16 *memre* that form part 3 are all found in the same order in part 2 of M^4. It seems fairly obvious, therefore, that this manuscript is derived from those of the Chaldean Patriarchate.

21. *Chaldean Patriarchate MS. 240* [= M^5]

This manuscript, for which no description has been published, was copied towards the end of the 19th century. I contains the same 9 *memre* in the same order as M^{3D}. It is unbound, and the paper on which it is written is flimsy. I suspect, therefore, that it was copied directly from D^1, was brought to Alqoš or Mosul and was used for the copying of M^{3D}.

22. *Strassburg University MS. 4139.*

This manuscript, described in 1923 by Wickersheimer (2), is a direct copy in a western hand of V^2 made in the late 19th century (by Th. Nöldeke?). Since the catalogue does not analyse its contents, and since its text would be valueless for a critical edition, I omit its *memre* from my list.

(1) SCHER, *Notice sur les manuscrits... de Notre-Dame-des-Semences*, p. 491; VOSTÉ, *Catalogue... de Notre-Dame des Semences*, p. 184 (p. 60 of the separate edition).

(2) E. WICKERSHEIMER, *Manuscrits de la Bibliothèque universitaire et régionale de Strasbourg*, in *Catalogue général des bibliothèques publiques de France. Départments*, vol. XLVII, Paris 1923, p. 729.

23. *Macke Codex*

The Abbey of Maria Laach is said by Baumstark to possess a manuscript copied by C. Macke (1), doubtlessly in the late 19th century, from Br. It seems to contain 6 *memre*, but their precise identity is not completely clear in Baumstark's report. I interpret them to be nrs. 2, 4, 20, 21 and 28 of Mingana's list, plus one other not properly identified. In any case, these *memre* would be critically without value and are not included in my list.

24. *Mingana Syriac MS. 55* (= Bm]

The Selly Oak Colleges Library, Birmingham, England, holds this manuscript (2), which was described in 1933 by Mingana (3). It was copied in 1902 at Alqoš for the Rev. Abraham Šikwana of that town. It contains 37 *memre*, all in Mingana's list. Leaving aside the final one, which is the disputed 35th *memra* on the Mysteries and seems to have been a subsequent addition, only Ln^2 and T contain all of the *memre*, but the divergences of order are rather considerable. M^3 and M^4 between them also contain all of the homilies, but again the discrepancies of order are great and hard to explain. At the end of the codex there are also found Bar Zo'bi's explanation of the eucharistic liturgy and two *sogyata*, only one of which is attributed to Narsai.

25. *Vatican Syriac MS. 588* [= V^4]

This codex was described in 1965 by van Lantschoot (4). It was copied at Mosul in 1918 and contains 20 *memre*, 17 in Mingana's list, plus those by David the Scholastic, Ṣlibazka and Rabban Gabriel. The first 13 *memre* are all found in M^2 and, with

(1) Cf. BAUMSTARK, op. cit., p. 110, n. 10.

(2) It is a pleasure to express my gratitude and appreciation to the librarian for the generous help she gave in resolving doubts and completing the information I had gathered from my own inspection of their manuscript.

(3) A. MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, vol. I, *Syriac and Garshūni Manuscripts*, Cambridge 1933, cc. 152s.

(4) VAN LANTSCHOOT, op. cit., pp. 115s.

others interspersed, in the same order; none was edited by Mingana. The aim of the collector seems to have been to gather all the unedited homilies of his source manuscript, but, if so, the unedited 11th *memra* was overlooked. The last 7 *memre* are also all unedited. No single manuscript contains them all. To be noted is the fact that the *memra* of Ṣlibazka is split into two parts, with the short, final part coming first and with two other *memre* intervening between it and the long initial part. This does not seem to be a case of leaves being bound in wrong order; rather, the collector seems to have taken the two parts from different sources, perhaps without being aware that they belonged to the same *memra* (1). The long initial part might correspond to D^1, in which this homily is incomplete at the end, but this latter codex would surely have been inaccessible in 1918 to the Mosul copyist because of political conditions. Also to be noted is the fact that the 45th *memra* has been copied twice, which confirms that the sources for this collection must have been at least two.

26. *Vatican Syriac MS. 594* (2) [= V^5]

This codex was also copied at Mosul in 1918 by the same scribe as the preceding, the Syrian Orthodox deacon, Matthew, the son of Paul, and for the same individual, the priest Marutha, the son of Peter, who came from Diarbekir. It contains 18 *memre*, 17 in Mingana's list and the one attributed to Išoʿyahb of Adiabene. With the exception of the 58th *memra*, which was presumably a mistake, all are lacking in Mingana's edition. It is reasonably clear, then, that we have here a two volume collection that was intended to supply those metrical homilies of Narsai that are missing in Mingana's edition. In fact, with the exception of the 11th *memra*, which seems to have been inadvertently overlooked, the 57th *memra*, which ought to have been copied in place of the 58th, and the two little known *memre* by Rabban Surin and by one of the disciples of Mar Elias, the collector's intention was effec-

(1) On f. 69b someone has written, erroneously in the margin, the *incipit* of the 27th *memra*, presumably with the intent of identifying the incomplete fragment, but the *explicit* on the following page is that of the *memra* of Ṣlibazka.

(2) Van Lantschoot, op. cit., pp. 123ss.

tively realized. As for the probable sources for this second volume, the first 3 *memre* occur in this order in M^4, whereas the last 15 are all in M^3, but with two discrepancies in the order.

Sigla of the manuscripts and editions

A^1	=	Alqoš, *Notre-Dame des Semences 160* (1879)
A^2	=	Alqoš, *Notre-Dame des Semences 161* (1898)
BC	=	Chaldean breviary (cf. p. 275, n. 5)
Bm	=	Birmingham, *Mingana Syriac 55* (1902)
Br	=	*Berlin Sachau 174, 175, 176* (1881)
BT	=	Nestorian breviary of Trichur (cf. p. 275, n. 5)
CR	=	G. Cardahi, *Liber thesauri* (cf. p. 275, n. 4)
D^1	=	*Diarbekir 70* (1328)
D^2	=	*Diarbekir 71* (14th c.)
GS	=	H. Gismondi, *Linguae syriacae* (cf. p. 275, n. 2)
JA	=	*Journal Asiatique* (cf. ibid.)
K	=	*Kirkuk 49* (1881)
KH	=	G. Khayyat, *Syllabarium chaldaicum* (cf. p. 275, n. 3)
KL	=	J. Kelaita, *Puššaq raze* (cf. p. 276, n. 4)
KP	=	*Ktabona d-partute* (cf. p. 275, n. 6)
Lg^1	=	Leningrad, *Diettrich 5* (18/19th c.)
Lg^2	=	Leningrad, *Diettrich 6* (19th c.)
Ln^1	=	London, *British Museum Oriental 9368* (1887)
Ln^2	=	London, *British Museum Oriental 5463* (1893)
Ln^3	=	London, *British Museum Oriental 9363C* (ca. 1895)
Ln^4	=	London, *British Museum Oriental 9367* (1896)
M^1	=	Baghdad (formerly Mosul), *Chaldean Patriarchate 71* (1188/1288)
M^2	=	Baghdad, *Chaldean Patriarchate 72* (1705)
M^{3A}	=	Baghdad, *Chaldean Patriarchate 70*, part 1 (1895)
M^{3B}	=	Baghdad, *Chaldean Patriarchate 70*, part 2 (1895)
M^{3C}	=	Baghdad, *Chaldean Patriarchate 70*, part 3 (late 19th)
M^{3D}	=	Baghdad, *Chaldean Patriarchate 70*, part 4 (late 19th)
M^4	=	Baghdad, *Chaldean Patriarchate 69* (1896, 1898)
M^5	=	Baghdad, *Chaldean Patriarchate 240* (late 19th)
MA	=	J. E. Manna, *Morceaux choisis* (cf. p. 276, n. 1)
MN	=	A. Mingana, *Narsai doctoris* (cf. p. 275, n. 1)

PE = J. Kelaita, *"The Paradise of Eden"* (cf. p. 276, n. 3)
PO = *Patrologia Orientalis* (cf. p. 277, n. 2)
T = Teheran, *Neesan 1* (1896)
V[1] = *Vatican Borgia Syriac 83A* (1868)
V[2] = *Vatican Borgia Syriac 79* (1883)
V[3] = *Vatican Syriac 498* (1890)
V[4] = *Vatican Syriac 588* (1918)
V[5] = *Vatican Syriac 594* (1918)

The metrical homilies

In the list that follows, I indicate for each *memra* the sigla that denote the manuscripts that contain it together with the exact folia (the *recto* and *verso* are designated as "a" and "b", respectively) or pages (if there is no "a" or "b"), when known. Since the leaves of D[1] and D[2] and the final 12 gatherings of A[2] have never been numbered, in their case I give the number of the gathering and of the leaves within the gathering. Incomplete or lacunous texts are noted in parentheses. After the manuscripts and separated from them by a dash, I also indicate by sigla existing editions; unedited *memre* are thus noted. If a particular *memra* has been translated, the fact is noted in the last place with an indication of the footnote where the precise bibliographical reference can be found.

1 ܬܘܬ ܕܢܝܢܘܐ

M[1](33-65) D[1](2:9b-4:4b) M[2](2-34) Lg[2](1a-19a – inc. beg.) V[1](1b-14a) A[1](1b-21a) Br(3b-20a) K(1b-22b) V[2](1b-15b) Ln[1](1b-17b) V[3](4b-22a) Ln[2](1a-10b) T(1-11) M[4](1b-17a) — MN I(1-28).

2 ܥܠ ܡܘܠܕܗ

M[1](2-33) D[1](1:1a-2:9b) M[2](34-67) Lg[2](19a-38a) V[1](14b-27a) A[1](21a-37a) Br(20a-37a) K(22b-40a) V[2](15b-29b) Ln[1](17b-34a) V[3](22a-39b) Ln[2](10b-21a) T(11-22) M[4](17a-35b) Bm(66a-82a) — CR (47-51 — fragm. at beg.) MN I(29-56).

3 ܒܪܐ ܒܪܝܬܐ

Ln[3](100a-107a) M[3c](1a-8a) — MN I(57-68).

4 ܟܘܒܫܐ ܘܪ̈ܘܚܐ

M[1](65-82) D[1](4:4b-5:3a) M[2](67-85) Lg[2](38a-48b) V[1](27b-34b) A[1] (37a-46a) Br(37a-46b) K(40a-49a) V[2](29b-37b) Ln[1](34a-43a) V[3](39b-49a) Ln[2](21a-26b) T(22-28) M[4](35b-45b) V[4](1b-6a) — uned.

5 ܪܒܘܬ ܚܘܒܗ

M[1](83-102) D[1](5:3b-6:3b) M[2](89-108) Lg[2](51a-62b) V[1](36b-44a) A[1](48a-58a) Br(48b-59a) K(50b-60b) V[2](39a-48b) Ln[1](45a-54b) V[3] (51b-62b) Ln[2](26b-32a) T(28-34) M[4](48a-59b) V[4](6a-11b) — uned.

6 ܓܠܡܐ ܡܠܝܠܐ

M[1](102-121) D[1](6:3b-7:2b) M[2](112-132) Lg[2](65a-76b) V[1](46a-53b) A[1](60a-69b) Br(61a-71a) K(62b-72a) V[2](50b-59b) Ln[1](56b-66b) V[3](64b-75a) Ln[2](32a-37b) T(34-40) M[4](62b-73b) V[4](12a-17a) — uned.

7 ܪܗܛܐ ܠܐܢܐ ܢܦܫ

M[1](121-138) D[1](7:2b-8:2a) M[2](135-154) Lg[2](78b-90b) V[1](55b-62b) A[1](72a-81b) Br(73a-83b) K(73b-83b) V[2](61a-69b) Ln[1](68a-77b) V[3](77a-87a) Ln[2](37b-43b) T(40-46) M[4](76a-86b) V[4](17a-22a) — GS(103-110 – fragm. at beg.)

8 ܛܒܐ ܕܦܠܓ

M[1](138-161) D[1](8:2a-9:4a) M[2](158-183) Lg[2](92b-107b) V[1](64b-74a) A[1](83b-96a) Br(85b-98b) K(85b-97b) V[2](71a-82b) Ln[1](79b-92a) V[3](89a-102b) Ln[2](43b-51a) T(46-55) M[4](89b-103b) — MN I(68-89) — transl.([1]).

9 ܡܠܟܐ ܕܪܘܡܐ ܥܒܕ

M[1](161-177) D[1](9:4a-10:2b) M[2](183-200) Lg[2](107b-117b) V[1](74a-80b) A[1](96a-104b) Br(98b-107b) K(97b-106a) V[2](82b-90a) Ln[1](92a-100b) V[3](102b-112a) Ln[2](51a-55a) T(55-60) M[4](103b-113a) V[4](22a-27a) — uned.

10 ܡܠܟܐ ܕܪܘܡܐ ܕܓܒܐ

M[1](177-188) D[1](10:2b-7b – inc. end) M[2](200-211) Lg[2](117b-123b) V[1](80b-85a) A[1](104b-110a) Br(107b-113a) K(106a-111a) V[2](90a-95a) Ln[1](100b-106a) V[3](112a-117b) M[4](113a-119a) — MN I (90-99).

([1]) Cf. supra, p. 276, n. 7.

11 [illegible]

M¹(188-212) D¹(10:8a – inc. beg.) M²(211-240) Lg²(123b-140b) V¹(85b-96a) A¹(110a-124a) Br(113a-128a) K(111a-125a) V²(95a-108a) Ln¹(106a-120b) V³(117b-133a) Ln²(60a-68a) T(66-75) M⁴(119a-135b) — JA⁹ 14 (446-485) and 15 (469-515) — transl. (1).

12 [illegible]

Lg¹(105b-110b) Ln²(297b-303b) M³ᴬ(99-123) T(346-353) Ln⁴(249a-260a) A²(243a-255a) Bm(253b-264a) — MN I(100-117).

13 [illegible]

Lg¹(84a-88b) Ln²(106b-112a) M³ᴮ(98a-108b) T(119-126) Ln⁴(111b-122a) A²(98a-108b) Bm(137a-146b) — MN I(117-133).

14 [illegible]

Lg¹(1a-5b) Ln²(55a-60a) M³ᴮ(108b-118b) T(60-66) Ln⁴(122a-131b) A²(108b-118b) Bm(112a-120b) — MN I 134-149).

15 [illegible]

Lg¹(110b-115a) Ln²(309b-315b) M³ᴮ(118b-128b) T(359-365) Ln⁴ (141a-151a) A²(118b-128b) Bm(146b-156a) — MN I(149-167).

16 [illegible]

Ln²(102a-106a) T(115-119) M⁴(309b-317a) A²(28:6b-29:4a) BC I (468*-479*) MA(238-240, 235-238 – fragms.) MN I(257-270) BT I (411-423).

17 [illegible]

M¹(212-221 – inc.?) D¹(13:1a-6b) V¹(210b-215a – lacuna) M³ᴰ(1-14) M⁵(1-7) V⁴(61a-64a) — uned.

18 [illegible]

M¹(239-256 – inc. end) D¹(13:6b-14:5b) D²(13:1a-1b – inc. beg.) Lg¹(115a-119b) Lg¹(158a-161b) V¹(215a-223a – inc. end) Ln²(68a-73a) M³ᴰ(14-35) T(75-81) Ln⁴(131b-141a) M⁵(7-16) Bm(128a-137a) V⁴ (64a-69a) — uned.

(1) Cf. supra, p. 275, n. 2.

19 ܥܠ ܐܒܗ̈ܬܐ

D²(30:2a-9b) Lg¹(77a-81a) Ln²(315b-320b) Ln³(215b-226a) M³ᴬ(2-21) M³ᶜ(116b-127a) T(365-371) Ln⁴(89a-99a) A²(195a-204b) Bm(98a-107a) V⁵(18b-23b) — uned.

20 ܐܚܝܢ ܡܠܐܟܝܢ

D¹(14:5b-15:3b) D²(13:1b – inc. end) M²(243-259) Lg²(142b-152a) V¹(97b-104a) A¹(126b-134b) Br(129b-138a) V²(109b-117a) Ln¹(122a-130a) V³(135a-144a) Ln²(78b-83a) T(88-94) M⁴(138a-147a) — MN I (167-181).

21 ܩܠܐ ܚ̈ܕܘܬܐ ܥܒܕ

M¹(261-278 – inc. beg.) D¹(15:3b-16:3a – lacuna) M²(259-279) Lg²(152a-163a) V¹(104a-111b) A¹(134b-144a) Br(138a-148a) K(134b-143b) V²(117a-125b) Ln¹(130a-140a) V³(144a-154b) Ln²(73b-78b) T(81-88) M⁴(147a-158a) V⁴(27a-32a) — uned.

22 ܐܘܪܚ ܠܡܠܟܐ

Lg¹(119b-123a) Ln²(97b-102a) Ln³(107b-116a) M³ᶜ(8b-17a) T(109-114) Ln⁴(151a-159a) Bm(156a-163a) V⁵(73a-78a) — uned.

23 ܐܘܪܚܐ ܕܪܒ ܠܝ

D¹(16:3a-17:1a) M³ᴰ(35-53) M⁵(16-26) — MN I(181-194).

24 ܒܫܒܫܢ ܐܒܗܬܐ

D¹(17:1b-10a) Ln²(83a-88a) M³ᴰ(54-73) T(94-99) M⁴(292a-301a) A²(26:10a-27:8a) M⁵(26-36) — MN I(195-209).

25 ܡܫܡܫܢ ܐܒܗܬܐ

Lg¹(142b- – inc. end) Ln²(283b-288b) T(330-336) M⁴(391b-400b) A²(36:1b-10b) Bm(288a-296a) — MN I(210-223).

26 ܒܐܘܪܚܐ ܕܡ̈ܠܟܐ

D¹(17:10a-19:2b) M³ᴰ(73-100) M⁵(36-58) — MN I (223-243).

27 ܥܘܢܪ ܗܪܘܠܐ

M¹(278-284, 259s, 257s, 285-288) D¹(19:2b-10b) V¹(224a-233b) Ln²(88a-92a) M³ᴰ(101-117) T(99-104) M⁴(301a-309a) A²(27:8a-28:6a) M⁵(59-66) — MN I(243-256).

28 ܒܢܝܢܐ ܕܡܘܬܐ

M[1](221-239) D[1](19:10b-20:10a) M[2](283-301) Lg[2](166b-177b) V[1] (113b-121a) A[1](146b-156a) Br(150a-160a) K(145b-155a) V[2](127b-136a) Ln[1](142a-151b) V[3](156b-167a) Ln[2](112a-117a) T(126-132) M[4](160b-171a) V[4] (32a-37a) — uned.

29 ܬܣܪܐ ܗܝ ܪܒܐ

M[1](334-343) D[1](21:8a-22:3a) M[2](317-327) Lg[2](187a-192b) V[1](127b-131b) A[1](164a-169a) Br(168b-173b) K(162b-167b) V[2](143b-148a) Ln[1] (159a-164a) V[3](175a-180a) M[4](180b-186a) V[4](37b-40a) — uned.

30 ܠܡܫܝܚܐ ܥܒܝܕܐ

Lg[1](88b-91b) Ln[2](117a-120a) M[3B](128b-134a) T(132-135) Ln[4](159a-164a) A[2](128b-134a) (1) Bm(163b-168a) V[5](70a-73a) — uned.

31 ܐܬ ܣܘܕܝܐ

M[1](319-334) D[1](20:10a-21:8a) D[2](16:2a-4a – inc. beg.) M[2](302-317) Lg[2](177b-187a) V[1](121a-127b) A[1](156a-164a) Br(160a-168b) K(155a-162b) V[2](136b-143b) Ln[1](151b-159a) V[3](167a-175a) Ln[2](120a-124b) T(135-140) M[4](171b-180b) — KH(   ) MN I(299-312).

32 ܦܐܪܐ ܕܐܒܐ

D[1](23:1a-9a) M[3D](118-135) M[5](67-74) V[5](57b-61b) — uned.

33 ܠܪܒܘܬܐ ܕܦܐܪ̈ܝ

M[1](288 – inc. end) D[1](22:3a-23:1a) Lg[1](124a-127b) V[1](261a-261b – inc. end) Ln[2](124b-129a) M[3A](62-80) T(140-145) Ln[4](233a-241a) A[2] (224b-233b) Bm(168a-175b) V[5](14a-18b) — uned.

34 ܠܒܪܐ ܢܦܩ

M[1](304-319) D[1](23:9a-24:8a) D[2](16:4a-10b) M[2](331-346) Lg[2](195a-203b) V[1](133b-141a) A[1](171a-178b) Br(175b-183a) K(169b-176b) V[2] (149b-156b) Ln[1](166a-173b) V[3](182a-190a) Ln[2](137b-142a) T(153-159) M[4](188b-197a) — MN I (313-327).

(1) In my notes I have written "133a" but this must be a mistake. The foliation for M[3B] and this part of A[2] correspond exactly except for this one page. By a comparison with other manuscripts, it is clear that my reading for M[3B] gives the correct length for this and the 70th *memre*.

35 ܒܐܪ̈ܝܢ ܒܝܬܐ

Lg[1](-156a – inc. beg.) Bm(304a-324a) (¹) — KP(23-28) MN I(270-298) KL(2-108) — transl. (²).

36 ܒܪܢܫܐ ܡܐܢܐ

M[1](364-379) D[1](25:9b-26:7b) D[2](16:10a-17:7a) M[2](346-360) Lg[2] (203b-212a) V[1](141b-148b) A[1](178b-186b) Br(183a-190b) K(176b-183b) V[2](156b-162b) Ln[1](173b-180b) V[3](190a-198a) Ln[2](147a-152a) T(165-170) M[4](197a-205a) V[4](40a-44a) — uned.

(¹) I list here only manuscripts of the metrical homilies of Narsai that contain this *memra*. It actually occurs in a large number of other manuscripts. Burkitt, art. cit., pp. 270s, lists 12, but there are many more. Here is a revised list without indication of foliation or pagination:

1. *Séert 76* (13th c.) – presumably destroyed.
2. *British Museum Additional 18,716* (15/16th c.)
3. *Diarbekir 67* (16th c.)
4. *Neesan 26* (16th c.) — owned by the Chaldean Archbishop of Teheran.
5. *Berlin Oriental 4° 967* (1582)
6. *Séert 122* (17th c.?) – presumably destroyed.
7. *'Agra 51* (1678)
8. *Notre-Dame des Semences* (*Vosté*) *151* (1680)
9. *Chaldean Patriarchate 292* (1683/4)
10. *Oroomiah College 21* (17/18th c.) – presumably destroyed.
11. *Mar Ya'qob*, unnumbered (17/18th c.) – kept at the residence of the Dominican Fathers in Mosul.
12. *Oroomiah College 101* (ca. 1700) – presumably destroyed.
13. *'Aqra* 52 (1700)
14. *Cambridge Additional 1977* (1728)
15. *Cambridge Additional 2818* (18th c.)
16. *Tell-Kef 39* (18th c.) – kept at the Chaldean Church.
17. *Notre-Dame des Semences*, unnumbered (18th c.)
18. *Séert 44* (18th c.?) – presumably destroyed.
19. *Alqoš 16* (1773) – kept at the Chaldean Cathedral.
20. *Mingana Syriac* 84 (ca. 1790).
21. *Notre-Dame des Semences* (*Vosté*) *154* (1817)
22. *Vatican Borgia Syriac* 90 (*1867*)
23. *Notre-Dame des Semences* (*Vosté*) *81* (1885)
24. *Notre-Dame des Semences* (*Vosté*) *158* (1894)
25. *Berlin Oriental 4° 1168* (1895)
26. Cambridge, *Pembroke 311* (1896) – kept in the University Library.
27. *British Museum Oriental 9378* (late 19th c.).

(²) Cf. p. 276, n. 5.

I am most grateful to the Rev. Douglas Webb for helping me to complete this list.

37 ܒܪܝܬܐ ܚܕܬܐ

M[1](379-393) D[1](26:7b-27:5b) D[2](18:6a-19:2a – lacuna) M[2](360-375) Lg[2](212a-221a) V[1](148b-155a) A[1](186b-194b) Br(190b-199a) K(183b-191a) V[2](162b-170a) Ln[1] (180b-188b) V[3](198a-206b) Ln[2](152a-156a) T(170-175) M[4](205b-214a) — MN I(327-340).

38 ܢܒܥܐ ܫܠܝܐ

M[1](393-ca.401) D[1](27:5b-28:4a) D[2](19:2a-9b) M[2](376-393) Lg[2] (221a-232a) V[1](155b-162b) A[1](194b-204b) Br(199a-208b) K(191a-200a) V[2](170a-178b) Ln[1](188b-197b) V[3](206b-216b) Ln[2](156a-161a) T(175-181) M[4](214a-224b) — MN I(341-356) — transl. (1).

39 ܡܚܝܘ ܡܦܩܡ

M[1](ca.401-415) D[2](19:9b-20:5a) Lg[1](134b–   ) (2) Ln[2](161a-164b) Ln[3](129a-137b) M[3A](22-38) M[3C](30a-38b) T(181-187) Ln[4](104a-111b) A[2](205a-213a) Bm(120b-128a) — MN I(356-368) — transl. (3).

40 ܡܠܟܐ ܕܘܡܟܐ ܠܓܙ

M[1](415-428) D[1](28:4a-10b) D[2](20:5a-10b) M[2](394-407) Lg[2](232a-240a) V[1](162b-168a) A[1](204b-211b) Br(208b-215b) K(200a-206b) V[2] (178b-184b) Ln[1](198a-204b) V[3](216b-223b) Ln[2](164b-168b) T(187-192) M[4](225a-232b) V[4](40a-47b) — uned.

41 ܥܠ ܕܒܘܬܐ

M[1](499-507 – lacuna) D[1](28:10b-29:10a) D[2](20:10b-21:8a) M[2](407-428) Lg[2](242b-255a) V[1](170a-178b) A[1](211b-222b) Br(217b-228b) K (208b-219a) V[2](184b-194b) Ln[1](206b-217b) V[3](223b-234a) Ln[2](168b-174a) T(192-199) M[4](232b-244b) — MN II(28-45).

42 ܒܥܠ ܕܒܘܟ ܐܡܝܢ

Ln[2](178a-181a) T(205-208) M[4](333a-339a) A[2](30:9a-31:5a) — MN II(46-55).

(1) Ibid. According to my notes, *Tell-Kef* 39 (18th c.) contains at the end "a *memre* of Narsai on baptism". It would be either this or the following *memra*, but more probably this one.

(2) The *memra* that follows this one begins, according to the catalogue of PIGULEVSAYA, p. 108, on f. 147a, which would make this one excessively long. Perhaps this is a misprint for f. 137a. Cf. supra, p. 284, n. 1.

(3) Cf. supra, p. 276, n. 5.

43 ܫܘܠܡܐ ܕܒܪܝܬܐ

D²(22:4a-6b) Ln³(137b-141a) M³ᶜ(38b-42a) V⁵(38a-39b) — MA (228-235) [1].

44 ܚܕ ܒܪܘܝܐ

D²(22:6b-23:3b) Lg¹(91b-97a) Ln²(181a-186b) Ln³(141a-153a) M³ᴬ (38-62) M³ᶜ(42a-54a) T(208-215) Ln⁴(173b-184b) A²(213a-224b) Bm (184a-194b) — MN II(55-72).

45 ܡܫܘܚܬ ܕܡܪܢ

M¹(476-488) D¹(31:5b-32:2a) D²(23:3b-9a) M²(448-462) Lg²(267a-275b) V¹(187b-193b) A¹(233a-240a) Br(239b-247a) K(229a-236a) V² (203b-210a) Ln¹(227b-235a) V³(244a-251a) Ln²(186b-190b) T(215-220) M⁴(257a-265a) V⁴(47b-51b) V⁴(76a-80a) — uned.

46 ܥܠܐ ܕܪܘܚܐ

M¹(488-499) D¹(32:2a-9a) D²(23:9a-24:4a) M²(462-476) Lg²(275b-284b) V¹(193b-199b) A¹(240a-248a) Br(247a-255a) K(236a-243b) V² (210b-217a) Ln¹(235a-242b) V³(251a-259a) Ln²(190b-194a) T(220-225) M⁴(265a-273b) — MN II (72-84) — transl. [2].

47 ܥܠ ܥܘܬܪܐ

D²(24:4a-25.1a) Ln²(330b-336a) Ln³(153a-163b) M³ᶜ(54a-64b) T (383-388) V⁵(40a-45a) — uned.

48 ܥܠ ܡܠܐܬܐ

Ln²(325a-330b) T(376-383) M⁴(400b-411a) A²(36:10b-38:1a) — MN II (84-99).

49 ܡܠܟܐ ܒܥܠܡܗ

Lg¹(43a-47a) Ln²(232a-237a) M³ᴮ(26a-34b) T(270-275) Ln⁴(25b-33b) A²(26a-34b) Bm(22b-30a) — MN II(100-113) PO 34(610-637) — transl. [3].

(1) This *memra* is also attributed, apparently with greater probability, to James of Sarug and has been edited under his name by P. BEDJAN, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, vol. II, Paris 1906, pp. 636-649. The Narsaian text appears much abbreviated.

(2) Cf. supra, p. 276, n. 8.

(3) Parallel to the edition in PO 34.

50 ܒܡܠܟܬ ܡܫܝܚܐ

Lg^{1}(102a-105b) Ln^{2}(320b-325a) M^{3B}(186b-195a) T(371-376) Ln^{4} (241a-249a) A^{2}(186b-195a) Bm(246a-253b) V^{5}(33b-38a) — uned.

51 ܠܒܐ ܒܠܠܐ

D^{2}(25:1a-9b) Ln^{3}(163b-177a) M^{3C}(64b-78a) V^{5}(45a-52a) — uned.

52 ܦܓܪܐ ܠܒܐ

M^{1}(444-476) D^{1}(29:10a-31:5b) D^{2}(30:9b-31:7b - inc. end) Lg^{1} (65b-74a) V^{1}(242a-253b) Ln^{2}(343a-352b) Ln^{3}(226a-239b) M^{3C}(127a-140b) T(396-406) Ln^{4}(268b-285b) Bm(272a-288a) — MN II(1-28).

53 ܙܪܥܐ ܠܒܐ

Ln^{2}(336a-339b) T(388-392) M^{4}(411a-417b) A^{2}(38:1a-7b) V^{5}(10b-14a) — uned.

54 ܥܒܪܐ ܕܠܒܐ

Lg^{1}(10b-16a) Ln^{2}(194a-199b) M^{3B}(143b-155a) T(225-232) Ln^{4} (184b-195b) A^{2}(143b-155a) Bm (194b-204b) — MN II(114-130).

55 ܦܪܥܐ ܕܫܘܒܐ

D^{2}(25:9b-26:5a) Lg^{1}(16a-19b) Ln^{2}(199b-203b) Ln^{3}(177a-185a) M^{3C} (78b-86a) T(232-236) Ln^{4}(195b-202b) Bm(204b-211b) V^{5}(52a-56a) — uned.

56 ܥܕܬܐ ܡܠܟܬ

M^{1}(519-530) D^{1}(33:7a-34:6a) D^{2}(26:5a-27:1a) M^{2}(477-489) Lg^{2} (292a-299b) V^{1}(204b-210b) A^{1}(248b-254b) Br(262a-269a) K(249b-256a) V^{2}(217a-223a) Ln^{1}(242b-249a) V^{3}(259a-265b) Ln^{2}(203b-207b) T(236-241) M^{4}(273b-281a) V^{4}(51b-55b) — uned.

57 ܒܪܬܐ ܕܬܝܢܐ

Lg^{1}(19b-23a) Ln^{2}(207b-211a) M^{3B}(155a-162a) T(241-245) Ln^{4} (202b-209b) A^{2}(155a-162a) Bm(211b-218a) — uned.

58 ܥܢܝܢ ܒܪܘܝܐ

D^{1}(34:6a-35:6a) D^{2}(27:1a-7b) Lg^{1}(23a-27b) Ln^{2}(211a-215b) Ln^{3} (185a-194a) M^{3B}(162b-171a) M^{3C}(86a-95a) M^{3D}(135-153) T(245-250)

Ln[4](209b-218a) A[2](162b-171a) M[5](75-83) Bm(218a-225b) V[5](29a-33b) — KP(235-250) MN II(131-144).

59 ܡܫܠ ܡܘܕܥܢܐ

D[1](35:6a-36:3a) D[2](27:7b-28:3a) Lg[1](27b-31a) Ln[2](215b-219b) Ln[3] (194a-202b) M[3B](171a-178b) M[3C](95a-103b) M[3D](153-166) T(250-255) Ln[4](218a-225b) A[2](171a-178b) M[5](83-89) Bm (232a-239a) — MN II (144-156) — transl. ([1]).

60 ܫܘܠܐ ܕܪܒܐ

D[2](28:3a-8a) Ln[3](202b-209b) M[3C](103b-110b) Bm(225b-232a) — MA(240-247 – fragms.) MN II(156-167).

61 ܒܪܝܬ ܥܒܕܬ

Lg[1](35b-39b) Ln[2](224a-228a) M[3B](10b-19a) T(261-266) Ln[4](10b-18a) A[2](10b-19a) Bm(9a-16a) — MN II(168-180) PO 34(556-581) — transl. ([2]).

62 ܒܬ ܠܐ ܪܒܐ

Lg[1](39b-43a) Ln[2](228a-232a) M[3B](19a-26a) T(266-270) Ln[4](18a-25a) A[2](19a-26a) Bm(16a-22b) — MN II(180-192) PO 34(582-609) — transl. ([2]).

63 ܐܬܘܬܐ ܕܝܘܡܬ

Lg[1](31a-35b) Ln[2](219b-224a) M[3B](1b-10b) T(255-261) Ln[4](1b-10b) A[2](1b-10b) Bm(1b-9a) — MN II(193-207) PO 34(526-555) — transl. ([2]).

64 ܬܣܪܐ ܪܒܐ ܡܠܟܐ

Lg[1](47a-51b) Ln[2](237a-22a) M[3B](34b-44b) T(275-281) Ln[4](33b-43a) A[2](34b-44b) Bm(30a-39b) — MN II(207-222) PO 34(638-671) — transl. ([2]).

65 ܠܚܡܐ ܕܙܒܢܐ

Lg[1](51b-56a) Ln[2](242a-247b) M[3B](44b-55a) T(281-286) Ln[4](43a-53a) A[2](44b-55a) Bm(39b-48b) — MN II(222-237) PO 34(672-705) — transl. ([2]).

([1]) Cf. supra, p. 276, n. 5.
([2]) Parallel to the edition in PO 34.

66 ܪܫ ܡܫܚܘܬܐ

Lg[1](60b-65b) Ln[2](303b-309b) M[3B](81b-92b) T(353-359) Ln[4](78b-89a) A[2](81b-92b) Bm(88b-98a) — MA(247-274) MN II(238-254) — transl. (1).

67 ܐܪܙ ܠܒ̈ܬܐ

Ln[2](253a-257a) T(294-299) M[4](339a-347b) A[2](31:5a-32:3b) V[4](86a-90a) — uned.

68 ܐܬܐ ܕܫܒܝܐ

Ln[2](257a-262a) T(299-305) M[4](347b-357b) A[2](32:3b-33:3b) V[4](90a-95a) — KP(99-116).

69 ܠܘܬܪܢ ܐܒܐ

Lg[1](74a-77a) Ln[2](262a-266a) M[3B](74b-81b) T(305-309) Ln[4](72a-78b) A[2](74b-81b) Bm(82a-88b) — MN II (254-264).

70 ܪܘܫܡܬ ܒܐܪ̈ܐ

Ln[2](129a-137b) T(145-153) M[4](317a-333a) A[2](29:4a-30:9a) — MN II(265-288).

71 ܫܡܥܘܢ ܘܥܡܫ

Lg[1](5b-10b) Ln[2](92a-97b) M[3B](66a-74b) T(104-109) Ln[4](63b-72a) A[2](66a-74b) Bm(58b-66a) V[5](61b-66b) — uned.

72 ܫܪܬܐ ܫܒܬܐ

Lg[1](97a-101b) Ln[2](142a-147a) M[3B](134a-143b) T(159-165) Ln[4](164a 173b) A[2](134a-143b) (2) Bm(175b-184a) — MN II(288-302).

73 ܥܠ ܝܒܘܬܗ

Ln[2](266a-270a) T(309-314) M[4](357b-365a) A[2](33:3b-11a) — MN II (303-314).

74 ܠܘܝܬܐ ܒܐܝܬܐ

Ln[2](270a-275b) T(314-321) M[4](365a-375b) A[2](33:11a-34:9b) V[5] (1b-7a) — uned.

(1) Cf. supra, p. 276, n. 9. The translation is only of a fragment.
(2) According to my notes, this memra begins on f. 133a, but cf. p. 298, n. 1.

75 ܕܘܝܕ ܡܠܟܐ

Ln²(275b-279a) T(321-325) M⁴(375b-383a) A²(34:9b-35:5a) V⁵(7a-10b) — uned.

76 ܫܠܝܚܬܐ ܘܡܫܘܬܐ

Lg¹(56a-60b) Ln²(247b-253a) M³ᴮ(55a-66a) T(286-294) Ln⁴(53a-63b) A²(55a-66a) Bm(48b-58b) V⁵(23b-29a) — uned.

77 ܒܪ ܡܘܠܕܐ

M¹(428-444) D²(21:8a-22:4a) M²(432-448) Lg²(257a-267a) V¹(180b-187b) A¹(224b-233a) Br(230b-239b) K(220b-229a) V²(196a-203b) Ln¹ (219a-227b) V³(236a-244a) Ln²(174a-178a) T(199-205) M⁴(247a-256b) — MN II(314-328).

78 ܘܒܢܐ ܒܥܕܐ

Lg¹(131b-134b) Ln²(293a-297b) M³ᴮ(178b-186b) T(341-346) Ln⁴ (225b-233a) A²(178b-186b) Bm(239a-246a) — MN II (328-339) PE (234-240).

79 ܒܝܬ ܐܣܝ̈ܪܐ

Lg¹(128a-131b) Ln²(288b-293a) M³ᴬ(81-99) T(336-341) Ln⁴(260a-268b) A²(234a-243a) Bm(264a-272a) — MN II(340-352).

80 ܫܘܐ ܟܝܢܐ

Lg¹(147a-) [1] Ln²(279a-283b) T(325-330) M⁴(383a-391b) A² (35:5a-36:1b) Bm(296a-303b) — MN II(353-365).

81 ܐܘܪܚܐ ܚܕ̈ܬܐ

Lg¹(81a-83b) Ln²(340a-343a) M³ᴮ(92b-98a) T(392-396) Ln⁴(99a-104a) A²(92b-98a) Bm(107a-112a) V⁵(66b-70a) — uned.

Rabban Gabriel ܐܚܝܕ ܟܠ

M¹(343-364) D¹(24:8a-25:9b) D²(17:7a-18:6a) V¹(233b-242a) Ln³ (116a-129a) M³ᶜ(17a-30a) V⁴(70a-76a) — uned.

(1) Cf. supra, p. 284, n. 1.

Ṣlibazka ܒܐܘܪܚܐ ܕܐܪ̈ܙܐ

M[1](507-519) D[1](32:9a-33:7a – lacuna) V[1](253b-261a – lacuna) V[4](69b-70a — inc. beg.) V[4](80a-84b – inc. end) — uned.

Rabban Surin ————

D[1](10:8b-12:10b – lacuna) — PO 4(400 – fragms.) (1) — transl. (2).

Išoʿyahb of Adiabene ܐܬܬܐ ܠܚܫܐ

D[2](28:8a-10a) Ln[3](210a-212b) M[3c](111a-113b) V[5](56a-57a) — uned.

Disciple of Mar Elias ܒܪܣܡܐ ܠܐܟܐ ܕܕܘܒܪ

D[2](28:10a-29:10a) — uned.

David the Scholastic ܡܠܟܐ ܕܙܓܐ

M[2](493-505) Lg[2](284b-292a) V[1](199b-204b) A[1](255a-261b) Br(255b-262a) K(243b-249b) Ln[1](250b-256b) V[3](265b-272b) Ln[2](352b-356b) T(406-411) M[4](284b-291b) V[4](56a-59b) — uned.

Unidentified (Narsai?) ————

M[1](289-304 — inc. beg.).

William F. Macomber, S.J.

(1) These are apparently all part of the insert of Rabban Yaʿqob; cf. supra, p. 282, n. 1.

(2) In PO 4, 400ss.

Le Recueil Ephrémien Arabe des 52 Homélies

De tous les Pères Syriens, saint Ephrem est probablement celui qui a laissé le plus d'œuvres (authentiques ou attribuées) en langue arabe. Or, parmi les centaines d'homélies arabes qui lui sont attribuées dans les divers manuscrits, et dont on trouve un inventaire au tome premier de GRAF [1], se trouve un recueil de 52 homélies, bien attesté dans les manuscrits anciens.

[1] *GCAL*, I, p. 423-433.

ABBREVIATIONS ET BIBLIOGRAPHIE:

Pour faciliter nos renvois, nous indiquons ici, par ordre alphabétique, les abréviations des ouvrages que nous citons.

ASSEMANI, *Bibl. Or.* = J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, tome I: *De Scriptoribus Syris Orthodoxis* (Rome 1719).

ASSEMANI, *Ephrem Grec* = J. S. ASSEMANI, *Sancti Ephraem Syri Opera omnia* (le texte grec et sa traduction latine couvrent trois volumes) (Rome 1732, 1743, 1746).

BAUMSTARK = A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922).

CHEIKHO, *Catalogue* = L. CHEIKHO, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 6 (1913), p. 213-304; 7 (1914-1921), p. 245-304; 8 (1922), p. 387-440; 10 (1925), p. 105-179; 11 (1926), p. 191-306; 14 (1929), p. 41-171.

CHEIKHO, *Description* = L. CHEIKHO, *Al-Maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya fī ḫizānat kulliyyatinā š-šarqiyya*, in *Al-Mašriq*, 7 (1904), p. 676-678 (N° 39).

CHEIKHO, *Panégyrique* = L. CHEIKHO, *Madīḥ qadīm li-Mār Afrām*, in *Al-Mašriq*, 19 (1921), p. 452-459 et 506-516.

CURETON = *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*. Pars secunda: *Codices arabici*, vol. I (London 1846). Ce premier volume de 179 pages a été rédigé par W. CURETON. Il comprend 38 manuscrits arabes chrétiens, et 373 manuscrits arabes musulmans. Les deux numérotations étant indépendantes, il nous faudra chaque fois préciser la série.

INTRODUCTION: EXISTENCE D'UN RECUEIL BIEN STABLE

Ce recueil est une sorte de pot-pourri, comprenant des homélies, des exhortations spirituelles, des prières, des conseils et des lettres. L'ensemble forme un tout assez homogène, une sorte de

---

de Goeje = M. J. de Goeje, *Catalogus codicum orientalium bibliothecae academiae Lugduno-Batavae*, tome 5 (Leyde 1873).

GCAL = G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, *Studi e Testi*, 118, 133, 146, 147, 172 (Rome 1944, 1947, 1949, 1951, 1953).

Ibn Kabar, *MZ* = Abū l-Barakāt Ibn Kabar, *Miṣbāḥ aẓ-ẓulma fī īḍāḥ al-ḫidma*, tome I (chapitres 1-12), l'édition à laquelle nous avons collaboré (Maktabat al-Kārūz, Le Caire 1971).

Lamy = T. J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et sermones*, tome I (Malines 1882).

Mingana = A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, now in the possession of the trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, tome II. *Christian Arabic Manuscripts and Additional Syriac Manuscripts* (Cambridge 1936).

Nicoll = A. Nicoll, *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium Catalogi*, partis secundae volumen primum: Arabico complectens (Oxford 1821). Ce catalogue comprend 4 parties, aux numérotations indépendantes: manuscrits samaritains, juifs, chrétiens, et musulmans; avec respectivement 8, 14, 56, et 156 manuscrits arabes chacun.

Photius, *Bibliothèque* = Photius, *Bibliothèque*, texte établi et traduit par R. Henry (collection Byzantine de Budé, Paris 1959 et suivants, cinq volumes parus à ce jour). Le texte d'Ephrem (chapitre 196) se trouve au tome III (Paris 1962). Notons qu'il n'y a pas encore d'index, ni même de table des matières, ce qui rend la recherche malaisée, du fait que Photius lui-même n'a pas adopté un ordre quelconque, mais a enregistré ses notes au hasard de ses lectures.

Rieu = C. Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum* (London 1894).

de Slane = W. M. de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes* (Paris 1883-1895).

Troupeau = G. Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes*. Première Partie: *Manuscrits chrétiens*, tome I: N° 1-323 (Paris 1972).

Uri = J. Uri, *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium... Catalogus* (Oxford 1781), fascicule 2 (commence après les 98 premières pages, en numérotation indépendante).

Voorhoeve = P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in the Netherlands* (Leyde 1957).

traité de morale ascétique. Le tout est mis sous le nom d'Ephrem, mais il s'en faut de beaucoup que cette attribution soit exacte.

Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que ce recueil présente un *Corpus* bien établi: on retrouve partout les mêmes homélies, et dans le même ordre. Si bien qu'elles seront numérotées dans nombre de manuscrits. De plus, le texte en est bien attesté. Nous avons relevé 34 manuscrits contenant tout ou partie du recueil, et au moins la moitié s'échelonne entre le XIe et le XVe siècle. Il est à noter aussi que la plupart de ces manuscrits anciens nous viennent d'Egypte, où les moines appréciaient particulièrement saint Ephrem.

Si nous soulignons le fait que ces homélies se retrouvent partout dans les manuscrits, et toujours dans le même ordre, c'est qu'il n'en va pas de même pour les versions grecques par exemple. Ainsi, le recueil de parénèses de saint Ephrem décrit par Photius dans sa *Bibliothèque* (1) ne correspond que partiellement à celui publié par Assemani (2).

Comme l'attestent les nombreux manuscrits dispersés à travers le monde, déjà, dès le début du 13e siècle, cet ensemble d'homélies est constitué en un *Recueil* stable, qui ne se modifiera plus. C'est ce qui nous autorise à parler du *Recueil Ephrémien Arabe*, sans qu'il n'y ait la moindre ambiguïté sur le contenu. Ce faisant, nous ne nous prononçons nullement sur l'*authenticité* du *Recueil Ephrémien Arabe*, réservant l'étude de ce point à un article ultérieur. Nous voulons seulement dire: « le recueil arabe attribué à saint Ephrem ».

Notons pour finir le nombre considérable de manuscrits qui nous sont parvenus, malgré l'ampleur de l'œuvre. C'est un signe non équivoque de l'importance de cette œuvre. Plus encore, de l'influence qu'elle exerça (et continue d'exercer) sur la spiritualité monastique, et partant, sur la spiritualité orientale tout court. Les 34 manuscrits que nous connaissons, dont un grand nombre remonte aux 13e-14e siècles, attestent cette influence.

(1) Photius, *Bibliothèque*, codex 196. Dans *PG* tome 103, col. 657-661. Dans l'édition de René Henry, tome 3, p. 89-92 (voir aussi ses notes complémentaires, à la p. 239).

(2) Assemani, *Ephrem Grec*, tome 2, p. 72-186.

* * *

Notre étude comprendra deux parties:

1. Dans la première, nous ferons connaître le *contenu* du *Recueil*;

2. Dans la seconde, nous *identifierons* les 52 homélies du Recueil.

Notre propos étant ici essentiellement de faire connaître cet ouvrage important, nous nous étendrons davantage sur la première partie.

A. CONTENU DU RECUEIL EPHREMIEN ARABE

1. Tour d'horizon historique

C'est en 1719 que nous trouvons pour la première fois les titres arabes des 52 homélies du *Recueil*, avec indication de leurs *incipit*, le tout accompagné d'une traduction latine. C'est l'œuvre du savant maronite Joseph Simon Assemani (= as-Simʿānī), au tome premier de sa fameuse *Bibliotheca Orientalis* (1). Ces indications sont fournies d'après le *Vatican arabe 67*.

En 1781, John Uri, décrivant le *Marsh. 477* de la *Bodleian Library d'Oxford*, se contente de reprendre la traduction latine d'Assemani, sans fournir les titres arabes (2).

Quarante ans plus tard, en 1821, Alexander Nicoll donne à nouveau les titres de 52 homélies, avec une nouvelle traduction latine, d'après le manuscrit d'*Oxford, Bodleian 571* (3).

En 1846, c'est au tour de William Cureton de reproduire les 52 titres et leurs *incipit*, en les accompagnant d'une nouvelle traduction latine. Le tout d'après le *British Museum, Arundel Oriental 1* (datant de 1344 et venant d'Egypte) (4).

Enfin récemment, en 1928, Paul Sbath indique le contenu (en français) des 52 homélies, sans traduire littéralement le texte arabe qu'il ne reproduit d'ailleurs pas. Et ce, d'après son ma-

(1) Assemani, *Bibl. Or.*, tome I, p. 149-156.
(2) Uri, p. 39, N° 60.
(3) Nicoll, p. 37-39, N° 37.
(4) Cureton, p. 26-29 (arabe chrétien N° 23).

nuscrit *Sbath 645* (écrit en Syrie en 1662), actuellement au Vatican [1].

Les titres arabes fournis par les trois auteurs (Assemani, Nicoll, et Cureton) concordent presque littéralement, et nous constatons donc, du moins par ce léger indice, que le texte est assez bien fixé.

2. Titres des 52 homélies

Ces éditions anciennes étant peu accessibles, et de surcroît d'un format difficilement maniable, nous donnons ici le titre arabe des 52 homélies, d'après les quatre manuscrits suivants:

(1) *Beyrouth, Université Saint-Joseph, 505* (A.D. 1215), d'après consultation directe (sigle ب)
(2) *Londres, British Museum, Arundel oriental 1* (A.D. 1344), d'après Cureton [2] (sigle ل)
(3) *Oxford, Bodleian Library, 571* (A.D. ?), d'après Nicoll [3] (sigle ك)
(4) *Vatican arabe 67* (A.D. 1324), d'après Assemani [4] (sigle ف)

On ne peut, à partir d'une base si spéciale (les titres d'un recueil) et si étroite (4 manuscrits), dégager des familles de manuscrits. Mais cela permettra peut-être de classer d'autres manuscrits du *Recueil*, si des ressemblances ou des divergences pertinentes se manifestaient.

Autant que possible, nous donnons une certaine préférence au *Beyrouth, Université Saint-Joseph, 505*. C'est le plus ancien manuscrit complet (et aussi daté) que nous connaissons. Cependant, à plusieurs reprises, nous lui préférons les leçons d'autres manuscrits, comme on peut le voir dans l'apparat.

Notre copiste a achevé de recopier le texte des homélies au matin du mardi 7 (ou du mercredi 8) juillet 1215 [5]. Quant au

(1) Sbath, *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath*, tome 2 (Le Caire, 1928), p. 29-31.

(2) Cureton, p. 26-29 (arabe chrétien N° 23).

(3) Nicoll, p. 37-39 (N° 37).

(4) Assemani, *Bibl. Or.*, tome I, p. 149-156.

(5) *Manuscrit de l'Université Saint-Joseph* (*Beyrouth*), *N° 505*, p. 782 (à noter que le P. Louis Cheikho dit par erreur qu'il s'agit de la p. 786, dans Cheikho, *Description*, p. 677). Voici le texte du colophon: *kamula*

panégyrique de saint Grégoire de Nysse qui lui fait suite, il l'a achevé le mercredi 27 avril 1216 (1) soit près de *dix mois* après. Sans doute n'attachait-il pas autant d'importance au panégyrique, et a-t-il attendu d'avoir du temps pour le recopier.

Ce copiste damascène (qui se nomme deux fois dans le manuscrit) est un certain Abū l–Fatḥ Ibn Abū n–Nūr (2). Mais nous n'avons pas retrouvé son nom dans les colophons d'autres manuscrits.

Dans le manuscrit de Beyrouth, les homélies ne sont pas numérotées, au contraire de ce qu'on trouve dans la plupart des manuscrits du *Recueil Ephrémien Arabe*. C'est sans doute là

---

nasḫ hāḏā l–muṣḥaf al–mansūb ilā l–qiddīs Afrām (*bi–ʿawn Allāh wa–tawfīqih wata'yīdih wa–tasdīdih*), *awwala nahār yawm al–arbaʿā' aṯṯāmin min šahr Rabīʿ al–awwal, sanata ṯnay* (*sic*) *ʿašara wa–sitt mi'a min sinīn al–hiğra* = « La transcription de ce livre attribué à saint Ephrem a été achevée (avec l'aide, l'assistance, le soutien et l'accompagnement de Dieu), au début de la matinée du mercredi huitième jour du mois de Rabīʿ Premier, en l'année 612 des années de l'hégire ». Notre hésitation sur le jour précis de la date vient d'une légère distraction du copiste. En effet, le 8 Rabīʿ Premier correspond au *mardi* 7 juillet, et non pas au *mercredi*.

(1) *Manuscrit de l'Université Saint-Joseph* (*Beyrouth*), *N*° 505, p. 823 (à noter que le P. Louis Cheikho dit par erreur qu'il s'agit de la p. 831, dans Cheikho, *Description*, p. 677; et plus tard, dans son *Catalogue*, p. 306, qu'il s'agit de la p. 825). Voici le texte du colophon: *nağaza hāḏā l–kitāb al–mubārak yawma l–arbaʿā' as–sābiʿ wa–ʿišrīn min nīsān, sanata sitt* (*sic*) *alf* (*sic*) *wa–sabʿ mi'a wa–arbaʿat wa–išrīn li–l–ʿālam* = « Ce livre béni a été achevé le mercredi vingt-septième jour de Nīsān, en l'année 6724 du monde ». Or l'année 6724 de l'ère du monde correspond à A.D. 1216.

(2) Il se nomme d'abord à la fin de l'homélie 20 (p. 405 ligne 3 du manuscrit de Beyrouth), où il écrit: *ṣalli, ayyuhā l–qāri', ʿalā l–ḥaqīr al–ḫāṭi' Abū* (sic) *l–Fatḥ an–nāsiḫ* = « Prie, cher lecteur, à l'intention du misérable pécheur Abū l–Fatḥ le copiste ».

Il se nomme ensuite à la fin de la 52e homélie (p. 782 du manuscrit de Beyrouth, juste après le texte cité p. 311 note 5), où il écrit: *ṣallī* (sic) *wa–taraḥḥam ʿala tilmīḏika l–ḥaqīr Abū* (sic) *l–Fatḥ Ibn Abū* (sic) *n–Nūr an–nāsiḫ, wa–ʿḏurhu in laqīta fīh šay'* (sic) *min al–ġalaṭ, li–annahu lam yakun man yuqābiluh ʿalayh, li–yuṣaḥḥiḥah.* = « Prie et aie pitié de ton disciple misérable, Abū l–Fatḥ Ibn Abū n–Nūr le copiste, et excuse-le si tu trouves quelque chose de faux; car il n'y avait personne pour revoir le texte avec lui, afin de le corriger ».

un signe d'antiquité, le *Corpus* n'étant pas encore *senti* comme étant un Recueil fixe et définitif [1].

Pour la commodité des renvois cependant, nous avons numéroté les homélies. Nous avons aussi indiqué, pour chaque titre, les pages du manuscrit de Beyrouth.

Voici donc les titres des 52 homélies, établis sur les quatre manuscrits mentionnés [2].

Beyrouth 505

١ ـــ رسالة إلى يوحنّا الراهب في الصبر ، (١ وأن لا ١) ينخدع (٢) بالأفكار (٣ في طلب السياحة ٣) ، وفي (٤) العفّة (٥) — p. 9

٢ ـــ توبيخ (٦) لذاته ، واعتراف — 20

٣ ـــ قول (٧) في هدم الكبرياء — 29

٤ ـــ قول يحضّ (٨) على التوبة — 41

٥ ـــ قول نسكيّ ، فيه تعزية كثيرة وخشوع (٩) ، للمريدين أن يخلصوا — 67

٦ ـــ ميمر (١٠) على مشابهة الأمثال ، وعن (١١) المخافة الإلهيّة — 118

٧ ـــ عظة لتقويم المستسيرين سيرة (١٢) ذات ألم ويبتغون الكرامات — 207

(١) ب : وفي ألا
(٢) ك : ننخدع
(٣) ب : (ناقص)
(٤) ب : (ناقص)
ل : و
(٥) ب : (ناقص)
ك : + أيضاً
(٦) ب : توبيخاً
(٧) ل : (ناقص)
(٨) ف : يخص
(٩) ك ل : وخضوع
(١٠) ف : (ناقص)
(١١) ب : وفيه عن
(١٢) ب : بسيرة

---

(1) Ce petit détail pourrait avoir une certaine importance pour déterminer le mode de constitution du *Recueil*. En effet, on peut concevoir ce recueil de deux manières: Ou bien, on a un plan préétabli, avec un recueil éphrémien grec contenant 52 homélies, et on le traduit en arabe; dans ce cas, il est probable qu'on ait *un seul* traducteur. Ou bien, on traduit au fur et à mesure des rencontres, et alors on peut avoir *plusieurs* traducteurs; un scribe forme alors l'ensemble des homélies en un *Recueil* fixe.

(2) Nous ne signalons pas les nombreuses fautes graphiques du manuscrit de Londres, à savoir les mélanges entre t et ṯ, d et ḏ, ḍ et ẓ.

٨ ــ ميمر(١) توبيخ لنفسه، واعتراف 223

٩ ــ قول في تذكّر الآلام، باعتراف وشكر 279

١٠ ــ قول(٢) تحضيض(٣) إلى(٤) التوبة 286

١١ ــ قول يشتمل على شكر الربّ، بتخشّع كثير 299

١٢ ــ قول وعظيّ(٥) 307

١٣ ــ قول(٦) يشتمل(٧) على تخشّع كثير 310

١٤ ــ قول(٨) يرثي(٩) الآباء المتوفّين 316

١٥ ــ قول(١٠) في(١٠) الآباء(١١) المتوفّين أيضاً 323

١٦ ــ قول(١٢) عن النفس إذا جرّبها(١٣) العدوّ(١٤)، كيف سبيلها أن تبتهل إلى الله بدموع(١٥) متّصلة(١٥) 338

١٧ ــ قول عن الدينونة(١٦) وتخشّع النفس 348

١٨ ــ عن(١٧) الصبر. وعن(١٨) الانقضاء. (١٩ وعن مجيء المسيح١٩). وعن(٢٠) ملك الصدّيقين(٢١) (٢٢ وعذاب(٢٣) الخطاة، الذي لا نهاية لها(٢٤). وافتراض الشكر، والإيعاز بتلاوة الكتب(٢٥). وتلخيص ما هي حيل العدوّ(٢٦)، وما(٢٧) منفعة السكوت ٢٢). 364

١٩ ــ قول وعظي كتبه إلى أولوجيوس 387

(١) ف ل : (ناقص)
(٢) ل : (ناقص)
(٣) ك ل : يحض
(٤) ف ك ل : على
(٥) ف ك ل : وعظ
(٦) ب ف : (ناقص)
(٧) ف : (ناقص)
(٨) ب : (ناقص)
(٩) ك : يترثي
(١٠) ل : (ناقص)

(١١) ل : للاباء
(١٢) ك ل : (ناقص)
(١٣) ب : حاربها
(١٤) ب : العدوا
(١٥) ل : (ناقص)
(١٦) ك : دينونة
(١٧) ل : قول عن
(١٨) ف : و
(٩١) ل (ناقص)
(٠٢) ف : و

(٢١) ب : + الذي لا عزل له
(٢٢) ف : (ناقص)
(٢٣) ب : وعن عذاب
(٢٤) ب : له
(٢٥) ب : + الا لهية
(٢٦) ب : العدوا
(٢٧) ب : + هي
ل : و

٢٠ ــ قول(١) في أنّه ما(٢) ينبغي أن يتنزّه(٣) ويضحك(٤)، بل الأوجب(٥) أن يُناحَ ويُبكَى(٦) 397

٢١ ــ قول في ورود (٧ ربّنا يسوع المسيح٧) الورود(٨) الثاني 405

٢٢ ــ تطويبات(٩) 413

٢٣ ــ قول(١٠) في البتوليّة 425

٢٤ ــ خطبة(١١) إلى الذين يُخطئون(١٢) متكاثفاً، ويتوبون مراراً(١٣) قليلة 436

٢٥ ــ اعتراف بصلاة 440

٢٦ ــ عظة في الورع 444

٢٧ ــ قول(١٤) عن (١٥ الذين يسقطون١٥) من قِبَل تضجيعهم ونيتهم(١٦)، ويتعاللون(١٧) حججاً بالخطايا(١٨) 450

٢٨ ــ إلى(١٩) أخٍ(٢٠) سقط، (١٢ وفي التوبة١٢) 462

٢٩ ــ قول كتبه إلى أخٍ سأل(٢٢) لمن يُتَوخّا(٢٣) (sic) القول الذي قيل: «التزويج(٢٤) أفضل(٢٥) من التحرّمق» (١ كورنثس٧/٩) 476

٣٠ ــ عظة في المحبّة 480

٣١ ــ قول(٢٦) إلى(٢٧) راهبٍ ضجور كان يقول: أنا أخلّي الدير، وأذهب إلى العالم(٢٨) 482

(١) ف ل : (ناقص)
(٢) ف : لا
(٣) ك : نتنزه
(٤) ك : ونضحك
ل : (ناقص)
(٥) ف : الواجب
(٦) ب ف : ويبكا
ك : ونبكا
(٧) ف : الرب
(٨) ف : (ناقص)
(٩) ل : قول في الطوبيات
(١٠) ف : (ناقص)
(١١) ب : + حسنة نظامها
ل : (ناقص)
(١٢) ف ل : يخطون
(١٣) ك : مرار
(١٤) ف : (ناقص)
(١٥) ف : الساقطين
(١٦) ك : ونيتهم
ف ل : (ناقص)
(١٧) ب : ويتعللوا
(١٨) ف ك : للخطايا
(١٩) ف ك : رسالة إلى
(٢٠) ب : (ناقص)
(٢١) ك : (ناقص)
(٢٢) ب : سأله
(٢٣) ف : يتوجه
(٢٤) ف : التزوج
(٢٥) ب : لأفضل
(٢٦) ف : + كتبه
(٢٧) ك ل : في
(٢٨) ف : + وأقيم به

٣٢ ـ قول (١) عن (٢) العادة الرديئة ، والتواني 499

٣٣ ـ قول عن اختلاف فروق السيرة الرهبانيّة والعالميّة 502

٣٤ ـ قول (٣) في (٤) ألم (٥) سيّدنا المخلّص (٦) 505

٣٥ ـ قول في الدينونة والقيامة 514

٣٦ ـ قول (٧) في (٨) النسك ، يرتاض به المجاهد 519

٣٧ ـ ميمر (٩) في الصبر والتخشّع 528

٣٨ ـ ميمر (١٠) وعظي (١١) في (١٢) الصبر والتخشّع (١٣) 538

٣٩ ـ عن قيامة الموتى . ومسألة (١٤) ما هو القول المكتوب «إنّنا ما 550
أدخلنا (١٥) إلى (١٦) العالم شيئاً (١٧) ، ومن الواضح أنّنا (١٨)
لا (١٩) يُمكننا (٢٠) أن نُخرج منه شيئاً» (١ طيموثاوس ٦/٧).
والجواب (٢١)

٤٠ ـ قول (٢٢) عن (٢٣) الذين يختدعون (٢٤) النفوس إلى الفسق 568
والطاءة ، بقولهم «إنّ الأمر ليس هو (٢٥) شيئاً»

٤١ ـ قول كتبه إلى أخٍ كان يشاخر من أجل عالي (٢٦) الكاهن 583

٤٢ ـ مائة فصل تشتمل (٢٧) على أخبار وأحاديث وتعليم (٢٨) ووعظ. 593
وكيف يُقتنى (٢٩) الاتّضاع

(١) فك : (ناقص)
(٢) فك : في
(٣) ل : (ناقص)
(٤) ب : عن
(٥) ف : آلام
(٦) ب : ومخلصنا يسوع المسيح
ف : له المجد
(٧) فل : (ناقص)
(٨) ل : + ان
(٩) فل : (ناقص)
(١٠) بف : قول

(١١) ب : (ناقص)
(١٢) ب : عن
(١٣) ب : + ميمر وعظي
(١٤) ك : ومسلة
ل : ومسئلة
(١٥) فل : دخلنا
(١٦) ف : (ناقص)
(١٧) فكل : بشيء
(١٨) ب : بأننا
كل : آنا
(١٩) ب : ولا
ف : ما

(٢٠) كل : يمكنا
(٢١) فك : وجوابها
ل : (ناقص)
(٢٢) ل : (ناقص)
(٢٣) ف : في
(٢٤) ف : يخدعون
(٢٥) ف : (ناقص)
(٢٦) ب : ايلي
(٢٧) ف : يشتمل
(٢٨) ف : وتعاليم
(٢٩) ب : يقتنا

٤٣ — قول عن لوليانوس(١) الناسك 654

٤٤ — عن(٢) ذكر الموت . وعن(٣) الفضيلة . وعن(٤) الغنا (sic) 666

٤٥ — تذكرة(٥) في نوع رسالة 677

٤٦ — فصول(٦) مختصرة(٧) عن(٨) الفضائل والرذائل . (٩ ثلثة وعشرون فصلاً ٩) 688

٤٧ — مشورة عن السيرة الروحانية(١٠)، كتبها إلى ناوفيطس(١١) الراهب 724

٤٨ — عظة إلهيّة 760

٤٩ — عن فروق النعاس واختلافها 764

٥٠ — عن(١٢) الصبر والتخشّع 768

٥١ — عظة إلى إخوة كانوا(١٣) ينتقلون من موضع(١٤) إلى موضع(١٤) 771

٥٢ — فصل(١٥) في أنّ(١٦) الذي يقرأ في مسامع الإخوة سبيله أن(١٧) يقرأ بمحبّة للشعب(١٨) 777

(١) ف : اليانس
ك : الليانوس
ل : اليانوس
(٢) فك : في
(٣) ف : وفي
(٤) ف : وفي
(٥) ب : + كأنها
(٦) ل : قول

(٧) ك : منتخبة
ل : مختصر
(٨) ف : من
(٩) ك : (ناقص)
(١٠) ل : الرهبانية
(١١) ب : ثاقبتطس
ل : تاوفيطس
(١٢) ف : في

(١٣) ل : (باقص)
(١٤) ل : الموضع
(١٥) ف : (ناقص)
ل : القول
(١٦) كل : (ناقص)
(١٧) ك : + يكون
(١٨) فك : التعب

3. Traduction des titres des 52 homélies

a) *Quelques équivalences*

Notre traduction vise à la littéralité. Pour ce faire, nous avons d'abord dressé la liste de tous les termes arabes, avant de traduire le texte.

Ainsi avons-nous pu traduire toujours le même terme arabe par le même équivalent français, à une exception près [1]. Inversement, deux mots arabes différents, même quand ils appartiennent à la même racine, ne sont jamais rendus par un unique équivalent français, à une exception près [2].

Nous donnons ici, par ordre alphabétique, la liste des termes *les plus représentatifs*, avec leurs équivalents français, ainsi que les références aux homélies. On trouvera deux petites séries:

(a) les mots servant à *classer* les homélies par genre littéraire;

(b) les termes typiques du *vocabulaire spirituel*

(a) Tout d'abord, les homélies sont classées par genres littéraires différents: épître, question, homélie, sermon, parénèse, discours, chapitre, enseignement, exhortation,... Nous ne savons si ces classements sont signifiants et stables, ou s'ils sont dus au hasard. Toutefois, nous nous sommes efforcés de les respecter. Nous indiquons ici *cinq genres* qui pourraient, semble-t-il, être traduits équivalemment les uns par les autres. Ce sont:

خطبة: exhortation (N° 24)
قول: discours (N° 3, 4, 5, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 23, 27, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 43); une seule fois, nous avons rendu ce terme par « parole » (N° 3)
ميمر: homélie (N° 6, 8, 37, 38)
وعظ: parénèse (N° 42); وعظي = parénétique (N° 12, 19, 38)
عظة: sermon (N° 7, 26, 30, 48, 51)

(b) Parmi les nombreux termes du vocabulaire spirituel, nous en avons choisi *sept*, soit parce qu'ils sont caractéristiques, soit parce qu'ils offrent quelque difficulté. Ce sont:

ألم: pluriel آلام: passion(s) (N° 7, 9, 34)
توبة: repentir (N° 4, 10, 28); et le verbe تاب: se repentir (N° 24)

[1] Nous avons rendu le mot *qawl* 27 fois par *discours*, mais une fois (N° 39) par *parole*.

[2] Nous avons rendu le mot *ḫušū'* qui n'apparaît qu'une fois (N° 5) par le mot français *componction*, par lequel nous traduisons aussi le terme arabe *taḫaššu'* que l'on rencontre six fois (N° 11, 13, 17, 37, 38 et 50).

تخشع: componction (N° 11, 13, 17, 37, 38, 50); une seule fois, nous avons traduit un mot de même racine (خشوع N° 5) par le mot *componction*
شكر: action de grâces (N° 9, 11, 18)
صبر: patience (N° 1, 18, 37, 38, 50)
اعتراف: confession (N° 2, 8, 25)
ورع: piété (N° 26)

b) Traduction des titres

1. Epître au moine Jean sur la patience, et pour qu'il ne se laisse pas tromper par les pensées qui l'invitent à voyager, et sur la chasteté p. 9
2. Reproches adressés à lui-même, et confession 20
3. Discours pour détruire l'orgueil 29
4. Discours qui excite au repentir 41
5. Discours ascétique, comprenant beaucoup de consolation et de componction, pour ceux qui désirent se sauver 67
6. Homélie sur l'imitation des proverbes, et sur la crainte de Dieu 118
7. Sermon pour redresser ceux qui mènent une vie (2) déréglée (1), et qui désirent les honneurs 207
8. Homélie de reproches adressés à lui-même, et confession 223
9. Discours sur le souvenir des passions [de l'âme] (3), en les confessant (4) avec action de grâces 279
10. Discours pour exciter au repentir p. 286

(1) « mènent une vie »: Nous traduisons ainsi *al-mustasīrīn bi-sīra*. Notons que le verbe *istasāra* n'est pas classique.

(2) « déréglée »: Littéralement « avec passion ». Le mot *alam* traduit le grec πάθος. Il signifie soit passion = souffrance (comme au N° 34), soit passion = dérèglement (comme ici).

(3) Peut-être faut-il traduire ce mot par « peines ». ASSEMANI traduit comme nous: « de passionibus animi ». Il faudrait lire l'homélie pour trancher la question.

(4) *I'tirāf* est un mot ambigu. Il a le double sens du grec ὁμολογία ou du latin *confessio*, à savoir « confession » de sa misère, et « reconnaissance » (confession de la bonté de Dieu). Nous l'avons toujours rendu par *confession* (ou par un mot de cette racine).

11. Discours comprenant une action de grâces au Seigneur, avec beaucoup de componction 299
12. Discours parénétique 307
13. Discours comprenant beaucoup de componction 310
14. Discours élégiaque sur les Pères défunts 316
15. Encore un discours sur les Pères défunts 323
16. Discours sur l'âme qui est tentée par [1] l'Adversaire; comment doit-elle supplier Dieu, avec des larmes continues 338
17. Discours sur le jugement et la componction de l'âme 348
18. Sur la patience; et sur la fin [du monde], et sur la venue du Christ; et sur le règne des justes et la souffrance des pécheurs, qui n'auront pas de fin. Nécessité de l'action de grâces. Instigation à réciter les Livres. Résumé aussi des ruses de l'Adversaire; et quelle est l'utilité du silence 364
19. Discours parénétique qu'il écrivit à Eulogius 387
20. Discours sur ceci: qu'il ne convient pas de se distraire ni de rire, mais plutôt de se lamenter et de pleurer 397
21. Discours sur le second avènement [2] de notre Seigneur Jésus-Christ 405
22. Béatitudes 413
23. Discours sur la virginité 425
24. Exhortation à l'adresse de ceux qui pèchent beaucoup et se repentent rarement 436
25. Confession et prière 440
26. Sermon sur la piété 444
27. Discours au sujet de ceux qui tombent par suite de leur somnolence et de leur nonchalence, et qui trouvent des prétextes pour leurs péchés 450
28. A un frère tombé, et sur le repentir 462
29. Discours écrit pour un frère qui avait demandé: à qui est proposée la parole qui est dite: « mieux vaut se marier que de brûler » (1 Corinthiens 7, 9) 476

(1) Dans le manuscrit de Beyrouth, on lit: *ḥārabahā* = objet des attaques de.

(2) « avènement » traduit *wurūd*. Ce terme nous semble très rare, pour parler de la venue du Christ. En conséquence, il pourrait être utile pour identifier le traducteur. Habituellement, on trouve *maǧī'*, comme au No 18.

30. Sermon sur l'amour 480
31. Discours à un moine accablé d'ennui, qui disait: « Je vais quitter le couvent, et m'en retourner dans le monde » 482
32. Discours sur les mauvaises habitudes (1), et sur la négligence (2) 499
33. Discours sur la différence entre la vie religieuse et celle du monde 502
34. Discours sur la Passion de notre Maître, le Sauveur 505
35. Discours sur le Jugement et la Résurrection 514
36. Discours sur l'ascèse à laquelle doit s'entraîner celui qui combat 519
37. Homélie sur la patience et la componction 528
38. Homélie parénétique sur la patience et la componction 538
39. Au sujet de la résurrection des morts.
Question: Que signifie cette parole qui est écrite: « Nous n'avons rien introduit dans le monde, et il est donc évident que nous ne pouvons non plus rien en faire sortir » (1 Timothée 6, 7). Et la réponse 550
40. Discours au sujet de ceux qui séduisent les âmes, en les poussant au libertinage et à la débauche, en disant: « cette affaire, ce n'est rien! » 568
41. Discours qu'il écrivit à un frère qui chicanait à propos du prêtre Elie 583
42. Cent chapitres contenant des récits et des histoires, des enseignements et des parénèses. Comment acquérir l'humilité 593
43. Discours au sujet de Julien l'Ascète 654
44. Du souvenir de la mort. De la vertu. De la richesse 666
45. Mémorial, sous forme d'épître 677
46. Brefs chapitres sur les vertus et les vices. Vingt-trois chapitres 688

(1) « mauvaises habitudes »: l'arabe a le singulier (*al-'āda r-radī'a*). A moins que l'homélie ne parle *que* d'une mauvaise habitude qu'elle absolutiserait, il nous semble meilleur d'adopter le pluriel. ASSEMANI traduit le grec par *de morum perversitate*. PHOTIUS disait aussi « contre les mauvaises mœurs ».

(2) « négligence » traduit *tawānī*. Plus haut, au N° 27, nous avons rencontré un autre mot de même racine (*winya*), que nous avons rendu par « nonchalence ».

47. Conseils sur la vie spirituelle, adressés à Néophyte le moine [1] 724
48. Sermon divin 760
49. Sur les différentes sortes de sommeil 764
50. Sur la patience et la componction 768
51. Sermon à des Frères qui se déplaçaient d'un lieu à un autre 771
52. Chapitre. Celui qui lit devant tous les Frères doit lire avec amour pour le peuple 777

4. L'Edition des homélies arabes d'Ephrem

En 1892, le Qummuṣ Afrām al-Baramūsī, moine du Dayr al-Baramūs au Wādī n-Naṭrūn, publia un recueil de 45 homélies de saint Ephrem, dans son *Kitāb Maqālāt Mār Afrām* (Le Caire).

Nous n'avons pu consulter l'ouvrage d'Afrām al-Baramūsī. Mais d'après une note de Georg Graf [2] et certains recoupements, nous avons établi cette concordance entre l'édition et notre *Recueil*. En effet, des 45 homélies publiées, 39 appartiennent à notre *Recueil*. Voici le tableau d'équivalence des deux séries. Il apparaît que les homélies de notre *Recueil* encore inédites sont les homélies N° 8, 15, 25, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 49, 50, 52. En tout treize homélies.

Edition	*Recueil*
1-6	1-6
7-8	*rien*
9	7
rien	8

(1) « Néophyte le moine »: c'est ce que donne l'arabe, où Néophyte est un nom propre (*Nāwufīṭus*). L'original grec porte « à un moine néophyte », *i. e.* à un novice.

(2) *GCAL*, II, p. 46, note 3 (et p. 47). Graf donne l'équivalence entre le Vatican arabe 67 (où se trouve un décalage de numéros), l'édition du Caire, et Assemani, *Ephrem Grec*.

A la page 47, il faut faire les quatre corrections suivantes, touchant l'Assemani grec: ligne 3 (II 50, au lieu de I 50), ligne 4 (III 74, au lieu de II 174), ligne 8 (I 229, au lieu de I 299), ligne 11 (II 128, au lieu de II 108).

10-15	9-14
rien	15
16-24	16-24
rien	25
25-27	26-28
28	29-30
29-31	31-33
rien	34-35
32-33	36-37
rien	38-42
34-39	43-48
rien	49-50
40	51
rien	52 + panégyrique

B. IDENTIFICATION DES 52 HOMELIES

De quelle langue ont été traduites ces homélies?

Spontanément, on penserait au syriaque, langue originelle des œuvres de saint Ephrem. Et cela d'autant plus que les chrétiens arabes connaissant le syriaque, étaient plus nombreux que les chrétiens arabes connaissant le grec.

Cependant, les recherches effectuées pour retrouver les textes syriaques originaux de ces 52 homélies, sont restées jusque-là vaines. Significatif à cet égard est le fait qu'Arthur Vööbus, dans ses *Literary critical and historical Studies in Ephrem the Syrian*, n'ait pratiquement fait aucune allusion à l'Ephrem arabe (1), et sûrement pas par ignorance.

L'unique homélie de notre *Recueil* qui, à notre connaissance, ait un correspondant syriaque (et encore partiellement), est la cinquième, le *Sermo Asceticus*, comme nous espérons le montrer dans une étude sur l'authenticité du *Recueil Ephrémien Arabe*.

Si donc ces homélies n'ont pas d'équivalent syriaque, c'est qu'elles ont un équivalent grec, puisqu'elles sont visiblement tra-

(1) A. Vööbus, *Literary critical and historical Studies in Ephrem the Syrian*, dans les *Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, N° 10 (Stockholm 1958), p. 109 mentionne l'homélie N° 20, d'après une autre traduction publiée par W. Heffening.

duites d'une autre langue. Et en effet, dès 1719, Assemani identifie un certain nombre de ces homélies arabes, et donne les références aux éditions grecques antérieures, comme aussi aux traduction latines (1).

Lui-même, quelques années plus tard (à partir de 1732), publiait le texte grec de 278 homélies attribuées à saint Ephrem, en l'accompagnant d'une traduction latine (2). Parallèlement, avec l'aide de son confrère maronite le P. Buṭrus Mubārak, il publiait le texte syriaque accompagné aussi d'une traduction latine (3). A son tour, William Cureton reprend ce premier travail, en 1846, en l'améliorant. Il identifie les 52 homélies arabes, renvoyant cette fois à l'édition d'Assemani de l'Ephrem grec (4).

On s'étonne donc un peu de trouver, sous la plume d'un connaisseur de la littérature arabe chrétienne tel que Graf, l'affirmation suivante: « Mit Ausnahme von 6 Stücken haben alle anderen ihre Entsprechung in der griechischen Sammlung der römischen Ausgabe (von J. S. Assemani): *Opera omnia Ephraemi graece*, Romae 1732 sqq. » (5).

* * *

Nous avons comparé le texte arabe des 52 homélies avec le texte gréco-latin d'ASSEMANI. Nous fournissons ci-après deux listes:

(1) La première liste part du *Recueil Ephrémien Arabe*. En suivant l'ordre des 52 homélies arabes, nous donnons le titre *latin* (simplement par commodité typographique) des homélies grecques, ainsi que les références aux trois volumes d'ASSEMANI.

(2) La deuxième liste part de l'*Ephrem Grec*. Nous dressons un tableau en deux colonnes des homélies grecques de saint Ephrem, avec leurs équivalents dans l'Ephrem arabe.

(1) Cf. ASSEMANI, *Bibl. Or.*, tome I, p. 149-156.

(2) Cf. ASSEMANI, *Ephrem Grec*, trois volumes (Rome 1732, 1743, et 1746).

(3) Cf. *Sancti Ephraem Syri Opera omnia, quae extant graece syriace latine*, syriaque = 3 volumes (Rome 1737, 1740, 1743).

(4) Cf. CURETON, p. 26-29 (arabe chrétien N° 23).

(5) Cf. *GCAL* II, p. 45.

I. Liste des 52 homélies du Recueil arabe avec leurs équivalents dans l'Ephrem grec (1)

1.	Epistola ad Joannem Monachum de Patientia: et de cavendo, nequis decipiatur cogitationibus praetextu justificationum; neque dicat: tamquam pastor incedo: et de temperantia	2/186-191
2.	Reprehensio sui ipsius, atque confessio	1/18-23
3.	Ad eversionem superbiae	1/23-28
4.	Sermo compunctorius	1/28-40
5.	Sermo asceticus	1/40-70
6a.	Ad imitationem proverbiorum	1/70-71
b.	De timore Dei	1/71-111
7.	Ad correctionem eorum, qui vitiose vivunt, et honores appetunt	1/111-119
8.	Reprehensio sui ipsius, et Confessio	1/119-144
9.	De Passionibus animi	1/144-148
10.	De Poenitentia	1/148-153
11.	De Compunctione	1/154-158
12.	Sermo Paraeneticus	1/166-167
13.	Sermo Compunctorius	1/158-161
14.	Sermo in Patres defunctos	1/172-175
15.	Sermo alius in Patres defunctos	1/175-181
16.	Quomodo anima cum lacrymis debeat orare Deum, quando tentatur ab inimico	1/193-198
17.	De judicio et compunctione	2/50-56
18.	De Patientia, et Consummatione hujus seculi; ac de secundo Adventu: necnon de Meditatione divinarum Scripturarum: et quae quantaque sit quietis, silentiique utilitas	3/93-104
19.	Ad Eulogium. Paraenesis XLVII	2/170-175
20.	Quod non oporteat ridere, et extolli; sed plangere potius, et nos ipsos deflare	1/254-258
21.	In secundum adventum Domini nostri Jesu Christi	1/167-171

(1) On remarquera que les homélies arabes No 6 et 52 correspondent chacune à *deux* homélies grecques. En conséquence, nous les avons subdivisées en 6a-6b, et 52a-52b.

22.	Beatitudines aliae	1/292-299
23.	Sermo de Virginitate	3/74-79
24.	Ode optime fluens, in eos, qui quotidie peccant, et quotidie poenitentiam agunt	3/31-33
25.	Confessio, seu precatio ad Deum	1/199-201
26.	De pietate. Paraenesis XL	2/145-148
27.	De his, qui propria excidunt negligentia, excusationesque in peccatis praetexunt. Paraenesis XLI	2/148-154
28.	Ad fratrum, qui excidit, et de poenitentia. Paraenesis XLII	2/154-160
29.	Ad fratrem quemdam, sermo in illud, melius est nubere quam uri. Paraenesis XLIV	2/164-165
30.	De caritate. Paraenesis XLVI	2/169-170
31.	Ad monachum acediae deditum, qui dicebat: monachatum dimitto, et ad seculum revertor. Paraenesis XLVIII	2/175-183
32.	De morum perversitate. Paraenesis XLIX	2/183-184
33.	De differentia vita monastica, et vitae secularis. Paraenesis L	2/185-186
34.	Sermo de Passione Salvatoris	3/244-248
35.	De Iudicio, et Resurrectione	3/148-150
36.	Sermo asceticus perutilis	3/38-42
37.	De patientia	2/326-333
38.	Sermo adhortatorius de Patientia et Compunctione	3/86-92
39.	De Resurrectione mortuorum sermo	3/119-127
40.	De his, qui animas ad impudicitiam pelliciunt, quum dicant, nihil mali esse	3/56-64
41.	Apologia ad fratrem quemdam de Heli Sacerdote	3/6-11
42.	Capita centum. Quomodo quis humilitatem sibi comparet	1/299-335
43.	De Iuliano asceta	3/254-260
44.	De Recordatione mortis, et de virtute, ac de Divitiis	3/114-119
45.	Hypomnisticum, sive Epistola	1/188-193
46.	Sermo de virtutibus, et vitiis	1/1-18
47.	Consilium de vita spirituali ad monachum novitium. Capita nonaginta sex	1/258-282
48.	Paraenesis IV	2/77-78

49.	De dormitationum diversitate. Paraenesis XX	2/95-97
50.	Paraenesis de patientia et animae compunctione	2/366-368
51.	De transmutatione loci in locum. Paraenesis XXV	2/108-111
52a.	Quod oporteat fratrem dum legit, advertere ac studiose legere, velut in praesentia Dei. Paraenesis XXXIV	2/128-129
b.	De mansuetudine. Paraenesis XXXVIII	2/136-138

2. Liste des homélies grecques d'Assemani avec leurs équivalents dans le Recueil Ephrémien arabe

Assemani grec		Recueil arabe
tome I, p.	1-18	Homélie N° 46
	18-23	N° 2
	23-28	N° 3
	28-40	N° 4
	40-70	N° 5
	70-71	N° 6a
	71-111	N° 6b
	111-119	N° 7
	119-144	N° 8
	144-148	N° 9
	148-153	N° 10
	154-158	N° 11
	158-161	N° 13
	161-165	*rien*
	166-167	N° 12
	167-171	N° 21
	172-175	N° 14
	175-181	N° 15
	181-187	*rien*
	188-193	N° 45
	193-198	N° 16
	199-201	N° 25
	201-254	*rien*
	254-258	N° 20
	258-282	N° 47

	282-292	*rien*
	292-299	N° 22
	299-335	N° 42
tome II, p.	*1-50*	*rien*
	50-56	N° 17
	56-77	*rien*
	77-78	N° 48
	79-95	*rien*
	95-97	N° 49
	97-108	*rien*
	108-111	N° 51
	111-128	*rien*
	128-129	N° 52a
	130-136	*rien*
	136-138	N° 52b
	138-145	*rien*
	145-148	N° 26
	148-154	N° 27
	154-160	N° 28
	161-164	*rien*
	164-165	N° 29
	166-169	*rien*
	169-170	N° 30
	170-175	N° 19
	175-183	N° 31
	183-184	N° 32
	185-186	N° 33
	186-191	N° 1
	191-326	*rien*
	326-333	N° 37
	334-366	*rien*
	366-368	N° 50
	368-432	*rien*
tome III, p.	*1-6*	*rien*
	6-11	N° 41
	11-31	*rien*
	31-33	N° 24
	33-38	*rien*

38-42	N° 36
42-56	*rien*
56-64	N° 40
64-74	*rien*
74-79	N° 23
79-86	*rien*
86-92	N° 38
93-104	N° 18
104-114	*rien*
114-119	N° 44
119-127	N° 39
127-148	*rien*
148-150	N° 35
150-244	*rien*
244-248	N° 34
248-254	*rien*
254-260	N° 43
260-611	*rien*

On notera que, parmi ces 52 homélies, 13 étaient sûrement connues de Photius [1], à savoir les homélies N° 19, 26 à 33, 48-49, et 51-52.

On aura remarqué aussi que certains ensembles se retrouvent dans le même ordre, dans les deux recueils. En particulier, les groupe N° 2 à 11, 26 à 28, 31 à 33. Peut-être ces concordances entre les deux recueils ont elles une signification pour déterminer l'authenticité de l'Ephrem grec.

CONCLUSION: IMPORTANCE DE CETTE OEUVRE

Nous avons dit d'un mot, à la fin de l'introduction, l'importance de ce recueil éphrémien, et le rôle qu'il joua dans la spiritualité orientale, dans ses diverses traditions. Nous nous sommes appuyé essentiellement, pour étayer cette affirmation, sur le nombre considérable de manuscrits qui nous sont parvenus et que

[1] En effet, le recueil lu par PHOTIUS (cf. sa *Bibliothèque*, codex 196) couvre la série des parénèses qui se trouve dans ASSEMANI, *Ephrem Grec*, au tome 2, p. 72-186.

nous avons pu recenser (au total 34, dont un grand nombre remonte aux 13e-14e siècles).

Nous voudrions, en conclusion, souligner encore l'importance de ce *Recueil Ephrémien Arabe*, en nous appuyant sur un texte arabe d'un auteur copte célèbre, Abū l-Barakāt Ibn Kabar.

1. Ibn Kabar et le recueil éphrémien arabe

Au début du 14e siècle, vers l'an 1308, Abū l-Barakāt Ibn Kabar, le célèbre liturgiste et encyclopédiste copte, mort le 10 mai 1324, rédige sa fameuse *Lampe des Ténèbres* (1). Selon la méthode des grands ouvrages coptes de l'époque (2), il indique ses sources, longuement. C'est le chapitre septième de son encyclopédie. Au N° 13 de ce chapitre, il mentionne notre *Recueil*. Voici ce qu'il écrit (3):

مار أفرام السريانيّ ، الراهب. له «كتاب الميامر والمواعظ» المشهور ، الدي فيه تدرس الآباء الرهبان المتوحّدون ، ومنه تقتبس النّساك الفضلاء المتزهّدون. وعدّته ٥٢ ميمراً ، وبآخره مديحة ، رثاه بها القدّيس اغريغوريوس أخو باسيليوس ، يذكر فيها مناقبه وشرف عمله .

> « Saint Ephrem le Syrien, moine. On a de lui le célèbre livre des homélies et des sermons, dans lesquels nos Pères les moines ermites étudient, et dont s'inspirent les vertueux ascètes qui ont quitté le monde. Il comprend 52 *mīmar*. A la fin, il y a un panégyrique prononcé par saint Grégoire, le frère de Basile, où il fait mention des vertus d'Ephrem et de ses belles actions ».

(1) Sur Abū l-Barakāt Ibn Kabar, cf. *GCAL* II, p. 438-445. Qu'il nous soit permis de signaler au passage que les textes arabes qui se réfèrent à cet auteur, quand ils ne le nomment pas complètement, l'appellent Ibn Kabar, plutôt qu'Abū l-Barakāt comme on incline à le faire en Occident.

(2) Voir par exemple le Recueil de Droit Canon d'aṣ-Ṣafī Ibn al-'Assāl intitulé *Al-Maǧmū' aṣ-Ṣafawī*, ainsi que la Somme Théologique de son jeune frère, al-Mu'taman Ibn al-'Assāl intitulée *Maǧmū' Uṣūl ad-Dīn*.

(3) Cf. Ibn Kabar, *MZ*, ch. 7, N° 13, p. 293.

2. Remarques sur le texte d'Ibn Kabar

(1) Tout d'abord, on notera qu'Ibn Kabar se contente de *faire allusion* au recueil des 52 homélies, tant cet ouvrage semble être connu. Pourtant, le même Ibn Kabar éprouve le besoin, pour d'autres auteurs, de donner une idée du contenu. C'est ce qu'il fera pour saint Clément de Rome [1], saint Grégoire le Théologien [2], saint Basile de Césarée [3], etc. Et ce ne sont pas des auteurs mineurs! C'est dire combien l'ouvrage de saint Ephrem était connu et répandu.

(2) D'ailleurs, Ibn Kabar nous révèle un peu plus sur l'importance de l'ouvrage à son époque. Il est devenu un classique de la vie monastique, on dirait un « manuel », le manuel de vie érémitique. C'est ce qui explique l'abondance des manuscrits en provenance d'Egypte.

(3) Mais une précision d'Ibn Kabar vient jeter une lumière nouvelle sur l'ouvrage. En effet, Abū l-Barakāt prend bien soin de préciser que le *Recueil Ephrémien* n'est pas dans les mains de tout moine, indifféremment; mais que ceux qui en font l'objet de leur étude sont les ermites (*al-mutawaḥḥidūn*) et les ascètes (*al-mutazahhidūn*).

Ceci est une note d'authenticité. En effet, il existe dans les homélies grecques attribuées à saint Ephrem, y compris parmi celles qu'a lues Photius [4], des homélies adressées à ceux qui mènent la vie cénobitique. Ces homélies ne sont pas d'Ephrem, au dire des spécialistes, alors que notre *Recueil Ephrémien Arabe* semble en être exempt.

(4) En quatrième lieu, Ibn Kabar mentionne, à la fois comme distinct mais aussi comme inséparable des 52 homélies, l'*Encomium* de saint Ephrem prononcé par saint Grégoire de Nysse.

(1) Cf. Ibn Kabar, *MZ*, ch. 7, N° 1, p. 287.
(2) Cf. Ibn Kabar, *MZ*, ch. 7, N° 4, p. 288-290.
(3) Cf. Ibn Kabar, *MZ*, ch. 7, N° 7, p. 291-292.
(4) Photius, *Bibliothèque*, codex 196, 28e discours; édition Henry, tome 3, p. 90: « Le vingt-huitième expose qu'il ne faut pas que celui qui, après avoir abandonné la vie de communauté, y revient avec des dispositions nouvelles, soit repoussé ». Ce discours ne semble pas avoir de correspondant parmi les parénèses publiées par Assemani, *Ephrem Grec*, tome 2, p. 72-186.

Or c'est aussi ce qu'on trouve aujourd'hui, toujours, dans les manuscrits arabes.

Ce point a une certaine importance, pour déterminer l'auteur de la version arabe. En effet, on ne trouve le nom du traducteur qu'à la fin du panégyrique, et l'on peut se demander si ce traducteur est aussi celui des 52 homélies. Nous donnons notre avis sur ce point dans notre étude intitulée: *Auteur et date de traduction du Recueil Ephrémien Arabe* (à paraître bientôt).

(5) Enfin, Ibn Kabar ne mentionne pas le nom du traducteur, non plus que la date de traduction. Cette remarque est importante. Pourtant le nom du traducteur est fourni dans deux manuscrits anciens, provenant tous deux d'Egypte: le premier remontant au 13e siècle (et donc plus ancien que la *Lampe des Ténèbres*) (1), et le second datant de 1329 (2). Nous essaierons d'expliquer aussi ces faits et de concilier ces données, dans notre étude sus-nommée.

* * *

Il nous paraît difficile de majorer l'importance de cet ouvrage. Que les homélies qui s'y trouvent soient authentiques ou inauthentiques, qu'elles nous semblent intéressantes ou pas, correspondre aux besoins actuels de la vie chrétienne ou ne pas y correspondre, cela n'a pas grande importance pour notre propos.

Ce *Recueil Ephrémien* a joué un rôle considérable dans la formation de nombreuses générations de moines. Et si l'on pense à l'importance capitale jouée par les moines en Orient, tant dans l'administration de l'Eglise (les évêques ne sont-ils pas tous, obligatoirement, moines?) que surtout dans la direction spirituelle, on comprendra combien profonde fut la marque déposée par ce *Recueil* dans le cœur des chrétiens d'Orient.

C'est ce qui nous a poussé à l'étudier, encore bien de l'extérieur.

Université S. Joseph, Beyrouth

K. Samir, S.J.

(1) *Paris arabe 135.*

(2) *Vatican arabe 463* (selon Baumstark, p. 37, note 1, il s'agirait du *Vatican arabe 68*; c'est là une petite erreur de Baumstark).

Concepto de «sotería» en las homilías pascuales de tradición asiática

El título de nuestro trabajo se refiere a las dos conocidas homilías de Melitón de Sardes y del Pseudo-Hipólito. En relación con esta última hay que empezar declarando que el profesor Raniero Cantalamessa ha considerado el tema de nuestra investigación dentro del marco más amplio de la teología subyacente a esta pieza literaria, pero atendiendo casi exclusivamente a dos características de la soteriología en el Pseudo-Hipólito: la idea de la redención como retorno a los orígenes o como re-creación y el aspecto cósmico de la salvación (1). Nuestra reconsideración del tema en esta misma pieza se justifica por el deseo de descubrir nuevos rasgos si los hubiera y sobre todo por el intento de realizar un estudio comparado del contenido de la « sotería » en ambas homilías. Ello significará que en cierto modo nuestro mayor empeño y nuestra posiblemente más legítima aportación consistirá en el afrontamiento del tema en el escrito de Melitón (2).

I. – Melitón de Sardes

Los textos fundamentales para el estudio del concepto de « sotería » en la homilía pascual de Melitón se encuentran en la

(1) Cfr. R. Cantalamessa, *La Pasqua ritorno alle origini nell'omelia pasquale dello Ps-Ippolito, La Scuela Cattolica,* 95 (1967) 339-368. — Id., *L'Omelia « In S. Pascha » dello Pseudo-Ippolito di Roma,* Milano 1967, pp. 275-282.

(2) No faltan algunas alusiones al tema de la « sotería » melitoniana ni en la citada obra de Cantalamessa (cfr. p. ej. *L'Omelia*..., p. 281, nota 17), ni en el erudito y denso comentario del profesor Othmar Perler en su edición crítica de Melitón (*Méliton de Sardes. Sur la Paque et Fragments,* (= *Sources Chrétiennes* 123) Paris 1966, p. 37 s.).

primera parte, dedicada a la tipología pascual (números 11,73-71,522). En efecto, después de una reiterativa repetición del relato bíblico (nn. 11,73-15,99) y de un desarrollo ampuloso de la calamidad de la última plaga de Egipto (nn. 16,100-30,204), el autor pasa a hacer una interpretación tipológica de esa historia estableciendo que la suerte de Israel prefiguraba la del nuevo pueblo preservado por la sangre de Cristo. Estudiemos los textos:

1) « Israel, por el contrario, estaba protegido por la inmolación del cordero,
y al mismo tiempo iluminado por la sangre derramada,
y la muerte del cordero resultó ser una muralla para el pueblo.
¡Oh misterio sorprendente e inexplicable! (ὢ μυστηρίου καινοῦ καὶ ἀνεκδιηγήτου)
La inmolación del cordero resultó ser salvación de Israel,
(τοῦ Ἰσραὴλ σωτηρία)
y la muerte del cordero llegó a ser vida del pueblo
(ὁ τοῦ προβάτου θάνατος ζωὴ τοῦ λαοῦ ἐγένετο),
y la sangre intimidó al ángel.
Dime, ángel, lo que te ha intimidado:
¿la inmolación del cordero,
o la vida del Señor?
¿ la muerte del cordero,
o la prefiguración (τὸν τύπον) del Señor?
¿ la sangre del cordero
o el espíritu (τὸ πνεῦμα) del Señor?
Es claro que estás intimidado por haber visto
el misterio del señor (τὸ τοῦ κυρίου μυστήριον)
realizado en el cordero,
la vida del Señor
en la inmolación del cordero,
la prefiguración del Señor
en la muerte del cordero.
Por esto (διὰ τοῦτο) no castigaste a Israel.
sino que privaste de sus hijos sólo a Egipto » [1].

La « salvación » de Israel, se califica como « misterio ». Habrá que aclarar el contenido de esa « salvación » y el significado de ese « misterio ». Aunque la « salvación » aquí, en cuanto al resultado, se advierte ser una realidad del orden natural (la vida de los primogénitos de Israel y el pueblo entero prosiguen su curso normal); y a pesar de que los medios empleados para esta salvación son también naturales (la sangre del cordero), el autor pone énfa-

[1] O. PERLER, *o.c.*, 31,210-33,231.

sis en el carácter « misterioso » implicado en el proceso de esta salvación. El « misterio » se cifra no tanto en las antítesis, de suyo meramente literarias, entre inmolación-salvación, y entre muerte-vida, como en el hecho de la sangre intimidando al ángel exterminador. Las preguntas retóricas al ángel apuntan hacia éste como elemento clave a la hora de dilucidar la cuestión. El ángel interviene intuyendo, a través de lo aparente, la auténtica realidad. El ve tras el cordero a Cristo, cordero verdadero y auténtico. En virtud de este Cristo, los Israelitas obtuvieron su salvación. A partir de este momento y desde esta perspectiva la « salvación » israelítica pascual se reviste de caracteres de « misterio ». La « salvación » de Israel, material y terrena en su substancia, fue extraordinaria en su procedimiento: interviene un ángel respetando unas señales de sangre. Lo « misterioso » de todo este proceso radica para Melitón en la intuición angélica de la salvación operada por Cristo. Esta salvación, se supone más plena y auténtica, pero no se define aún claramente.

El « misterio », término profusamente usado por Melitón en esta Homilía (1), puede tener diversas significaciones según el ámbito religioso-cultural en que el vocablo era empleado con un sentido técnico. La Sagrada Escritura, como es sabido, usa la palabra sólo a partir de los últimos libros del Antiguo Testamento prevaleciendo el valor de « secretos divinos » (cfr. Sab. 6,22-23) revelados no sólo a los iniciados sino a todos los hombres. En los Sinópticos el « misterio » viene a significar la doctrina oculta o buena nueva de Dios que Jesús viene a revelar a los hombres (cfr. Mc 4,11), mientras que en San Pablo indica un conocimiento secreto que sólo se puede conocer por la revelación (2). No parece que el homilista haya tomado aquí estos valores semánticos.

Los « misterios » paganos, en cambio, presentan dos características que parecen darse también en la homilía que estudiamos. De una parte el contenido expiatorio y salvador y de otra la actualización de la salvación mediante la acción litúrgica (3). Sin caer

(1) Cfr. 1,4; 2,12; 11,70; 15,95; 16,102; 16,106; 31,210; 33,224; 34,232; 34,235; 46,325; 56,411; 58,419 y 423; 59,428; 61,442; 65,465.

(2) Cfr. K. Prümm, *Le mystère dans la Bible*, en DBSupp., fasc. 30, París 1957, p. 175 ss.

(3) Cfr. M. P. Nilson, *Geschichte der griechischen Religion*, II. *Die hellenistische und römische Zeit* (= *Handb. der Altertumswissenschaft*, V, 2, 2), 2. Aufl., München 1961, pp. 655 ss.

en un pan-helenismo unilateral y antihistórico puede afirmarse que Melitón ha presentado a sus fieles oyentes el mensaje pascual valiéndose de un lenguaje ya familiar para ellos (¹). La homilía se abre, en efecto, anunciando la explicación del « misterio » y relacionando ya desde el principio « misterio » y « salvación »: καὶ τὰ ῥήματα τοῦ μυστηρίου διασεσάφηται· / πῶς τὸ πρόβατον θύεται / καὶ πῶς ὁ λαὸς σῴζεται (1,4-6).

Evidentemente no necesita explicación el simple hecho de la inmolación del cordero ni las circunstancias en que tuvo lugar la salvación material del pueblo hebreo, lo que permite atribuir a estas expresiones iniciales un sentido pregnante, en la línea tipológica que amplifica y autentiza la inmolación perfecta del Cordero que es Cristo, y la salvación completa del pueblo por Cristo. El « misterio de la pascua » en su totalidad (τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον), con su doble fase bipartita (pascua histórica judía y su anual conmemoración litúrgica: pascua de Cristo y su conmemoración litúrgica cristiana), será por ello y según la fase que se considere, « nuevo y antiguo » (2,8-16) (²). Este « misterio de la pascua », por ser eminentemente Cristo (τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον ὅ ἐστιν Χριστός cfr. 65,465), se intercambia con la fórmula « misterio del Señor » (τὸ τοῦ κυρίου μυστήριον) que es también « antiguo » por la prefiguración y « nuevo » por la gracia (58,423-425). Este « misterio », que es « misterio de la pascua » y « misterio del Señor », se presenta

(¹) Cfr. R. Cantalamessa, *o.c.*, p. 448-449.

(²) El adjetivo καινός tiene en Melitón dos sentidos. Por lo general significa « sorprendente » por su novedad (cfr. 19,127; 21,144; 22,148; 31,210; 34,232; 50,357; 50,407; 73,554; 80,596; 80,597; 94,712; también los usos en grado comparativo tienen este valor: 23,155; 52,382; 78,568). En otras muchas ocasiones tiene un significado técnico en contraposición παλαιός, equivalente a la expresión Antiguo y Nuevo Testamento. Melitón distinguirá ambos momentos polarizando « lo antiguo » en torno a la « ley » y la « prefiguración » y en cambio « lo nuevo » en torno al « logos » y a la « gracia » (παλαιὸν κατὰ τὸν νόμον, καινὸν δὲ κατὰ τὸν λόγον. Cfr. 3,14 y 4,22; παλαιὸν κατὰ τὸν τύπον, καινὸν κατὰ τὴν χάριν). Cfr. también 2,8 y 68,494 en que se habla de « sacerdocio nuevo » — ἱεράτευμα καινόν. En verdad se trata de un suave proceso mediante el cual « lo antiguo deviene nuevo » (ὁ πάλαιος καινὸς ἐγένετο 7,46) o más bien de una realidad vieja enjuiciada por los hombres como nueva (« Así, también, el misterio del Señor / prefigurado desde mucho tiempo pero visto el día de hoy / encuentra su credibilidad al cumplirse / aunque sea considerada por los hombres como nuevo », 58,422).

acompañado de expresiones evocadoras de la iniciación teórica (μύησις) y ceremonial (τελητή) a los misterios religiosos de época helenística ([1]). El homilista se esforzará en « iniciar » a sus oyentes en el « misterio » mostrándoles su dinámica (ἀκούσατε τὴν δύναμιν τοῦ μυστηρίου cfr. 34,235) y su estructuración (ἀκούσατε καὶ τὴν κατασκευὴν τοῦ μυστηρίου cfr. 46,325). En una palabra, el « misterio », con toda su evocación helenística, se refiere a una realidad compleja que tiene su centro en Cristo y entraña una « sotería » que en el texto estudiado se concibe como una salvación de orden terreno aunque proyectada hacia horizontes más amplios que no llegan a definirse por el momento.

2) « ¿Cuál es este misterio inesperado:
que Egipto haya sido golpeado para su perdición (εἰς ἀπώλειαν)
Israel en cambio protegido para su salvación (εἰς σωτηρίαν)?
Oid la dinámica del misterio:
lo que se ha dicho y lo que ha ocurrido no es nada, amadísimos, si se separa de su simbolismo (παραβολῆς) y de su proyecto (προκεντήματος). Todo lo que se realice y se diga, participa del simbolismo (παραβολῆς)
— la palabra, del simbolismo;
— el hecho, de la prefiguración (προτυπώσεως)
para que, así como el hecho se manifiesta por la prefiguración, así también la palabra se ilumine por el simbolismo » (34,232/-35,243).

El binomio « misterio »-« sotería » persiste en este texto que es inmediato al anterior. El « misterio » ahora encubre no sólo la « sotería », sion también la « apóleia»: lo negativo y lo positivo integran ese « misterio », si bien la « apóleia » aquí sigue siendo de carácter terreno al referirse a la ruina material del pueblo egipcio con ocasión de la última plaga, y por tanto nada ilustra el concepto de « sotería » que venimos estudiando.

Un elemento nuevo se introduce al distinguir en el « misterio », y consiguientemente en la « sotería », el hecho (τὸ γινόμενον) y la palabra (τὸ λεγόμενον), y al reconocer dos momentos en su realización: el proyecto y su plena verificación, correspondiendo así al esquema «παλαιὸς-καινός» del texto anterior.

([1]) Cfr. por ej. las fórmulas τὸ μυστήριον τελεῖται(16,102), τὸ μυστήριον διατελέσας (15,95), τὴν ἀμύητον τοῦ μυστηρίου (la no iniciada en el misterio) (16,106) etc.

3) « Como sucede en las (realidades) corruptibles (φθαρτοῖς),
así también ocurre en las incorruptibles (ἀφθάρτοις);
como sucede en las realidades terrestres (ἐπιγείοις),
así también en las celestes (ἐπουρανίοις).
En efecto, la salvación del Señor y la verdad ((ἡ τοῦ Κυρίου σωτηρία καὶ ἀλήθεια)
han sido prefiguradas en el pueblo (de Israel),
y las prescripciones del Evangelio han sido proclamadas de antemano por la Ley.
El pueblo, pues, vino a ser como el esbozo de un proyecto,
y la Ley como la letra de una parábola,
pero el Evangelio viene a ser como explicación (διήγημα)
y cumplimiento de la Ley (πλήρωμα)
y la Iglesia el ámbito de la realización (ἀληθείας) ... »
(39,269-40,280).

Se va configurando cada vez más el contenido de la « sotería ». Se habla ya de una « sotería », *auténtica*, si es que admitimos una hendíadis en la fórmula « sotería kai alétheia ». Y además de una « sotería » del Señor, lo que abiertamente no se había afirmado hasta ahora. Pero sobre todo esta « salvación auténtica » se sitúa en la línea de las realidades celestes, de naturaleza incorruptible. En efecto, mientras que los epítetos contrapuestos ἐπίγειος y ἐπουράνιος sólo aparecen en este texto a lo largo de la homilía y por tanto resultan más difíciles de interpretar, los adjetivos paralelos (φθαρτός y ἄφθαρτος son utilizados ya desde los primeros versículos en series de binarios, que mutuamente se perfilan y complementan. El « misterio » que se va a ir descubriendo a través de esta pieza homilética se define como

« nuevo y antiguo
eterno y temporal,
corruptible e incorruptible,
mortal e inmortal:
así es el misterio de la pascua » (2,7-12).

Y a continuación el homilista explicita las razones de esta enumeración antitética:

« antiguo según la Ley,
nuevo según la Palabra,
temporal por la figura (τύπον)
eterno por la gracia (χάριν),
corruptible por la inmolación del cordero,
incorruptible por la vida del Señor (διὰ τὴν τοῦ κυρίου ζωήν),

mortal por la sepultura (en tierra).
inmortal por la resurrección de entre los muertos...
corruptible el cordero,
incorruptible el Señor,
inmolado como cordero,
resucitado como Dios » (3,13-4,28).

La ἀφθαρσία, por tanto, se concibe como cualidad propia del Señor y evoca la situación del hombre antes del pecado del paraíso (cfr. 49,351). Estamos, pues, en el marco de unas realidades no estrictamente materiales, y además tangentes de lo divino. La « sotería » participa en cierto modo de la vida del Señor, y a través de ella participa también de la vida divina (1).

Aparte de la doble fase, calcada sobre el esquema tan querido del autor « maqueta-realidad », que marca la diferencia y al mismo tiempo la continuidad entre Ley y Evangelio, entre Pueblo de Israel e Iglesia, cabe señalar la estrecha relación entre Ley y Pueblo Israelita de una parte y Evangelio e Iglesia de otra. Como la Ley no puede entenderse separada del Pueblo de Israel, así tampoco el Evangelio puede concebirse al margen de la Iglesia, nuevo pueblo de Israel. Ley-Pueblo forman un núcleo embrionario que culmina en el constituído por Evangelio-Iglesia. Pueblo e Iglesia se entienden como el ámbito respectivo de la Ley y de su plenitud que es el Evangelio. Es decir: que a partir del texto aquí estudiado, la « sotería » se ha cualificado con el rasgo de la autenticidad, se ha identificado con la « sotería del Señor », se ha introducido entre las realidades « incorruptibles » y no terrenas, y se ha enmarcado en un entorno eclesial (2).

4) Al final de la sección destinada a la interpretación tipológica de la protección de Israel por la sangre del cordero como anticipo y figura de la protección del nuevo Israel por la sangre de Cristo, el homilista afirma:

(1) Los términos empleados en 49,351, donde se habla de la « herencia » dejada por Adán tras su pecado, están tomados de San Pablo (1 Cor 15,50) donde se dice textualmente: οὐδε ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ.

(2) Esta idea se amplifica en los versículos siguientes de la homilía. Cfr. 41,281-43,304. Adviértase cómo el autor abunda en la imagen biblico-tradicional de Iglesia = λαός, que tan de relieve ha sido puesta por la teología del Vaticano II (cfr. Const. Lumen Gentium, cap. III).

« Porque preciosa fue entonces la inmolación del cordero,
pero ahora sin valor a causa de la vida del Señor (διὰ τὴν τοῦ κυρίου ζωήν);
preciosa la muerte del cordero,
pero ahora sin valor a causa de la salvación del Señor (διὰ τὴν τοῦ κυρίου σωτηρίαν);
preciosa la sangre del cordero,
pero ahora sin valor a causa del espíritu del Señor;
precioso el cordero mudo,
pero ahora sin valor a causa del Hijo irreprochable (διὰ τὸν υἱόν);
precioso el templo de abajo,
pero ahora sin valor a causa del Cristo de lo alto (διὰ τὸν ἄνω Χριστόν);
preciosa la Jerusalén de abajo,
pero ahora sin valor a causa de la Jerusalén de arriba;
preciosa la herencia corta,
pero ahora sin valor a causa de la gracia amplia (διὰ τὴν πλατεῖαν χάριν).

Porque no hay ni un solo lugar ni un pequeño fragmento de tierra en el que la gloria de Dios (ἡ τοῦ θεοῦ δόξα) no se haya establecido, sino que a todos los confines de la tierra se ha expandido la gracia divina, y allí ha plantado su tienda el Dios omnipotente; por Jesucristo, que tiene la gloria por los siglos. Amén » (44,305-45,323).

El autor contrapone las realidades históricas de la pascua hebrea a las realidades suprahistóricas y plenas de la pascua cristiana. Aquellas se determinan enumerando datos: la inmolación del cordero, su muerte y sangre, su mutismo, el templo en que se verificaba el sacrificio, la ciudad santa donde el templo se asentaba, y el reducido número de beneficiados [1]. La realidad cristiana, en cambio, entraña la vida y salvación del Señor, su espíritu, su filiación divina, su condición celestial, la Jerusalén celeste y la gracia de universal destino. Reduciéndonos a la realidad cristiana, la « sotería » de Cristo, Hijo de Dios y templo de arriba, aparece ilustrada por los conceptos ζωή y χάρις.

El término ζωή se opone generalmente a θάνατος en la homilía. Este concepto de muerte (θάνατος) juega un papel muy importante a lo largo de toda esta pieza. El homilista no usa ni una sola vez el término sin darle un especial énfasis. Se advierte un hábil manejo

[1] La expresión ἡ στενὴ κληρονομία (herencia estrecha) puede entenderse como tal, bien por la substancia misma de la herencia, reducida, bien por el número limitado y proporcionalmente corto de beneficiarios.

del concepto que se va enriqueciendo paulatinamente hasta culminar precisamente en la fórmula ἐγὼ ὁ καταλύσας τὸν θάνατον. En un principio, al desarrollar literariamente la calamidad ocasionada por la última plaga de Egipto, la « muerte » viene personificada a modo de fantasma feroz encargado de engullir a los primogénitos egipcios [1]. En un segundo momento se hace un breve uso paradójico de la « muerte » [2] para destacar enseguida su carácter tipológico: la muerte del cordero, prefigura al Señor y es tipo de su « sotería » [3]. La reproducción del texto de Génesis « morte morieris » y la reflexión acerca de los bienes perdidos y males heredados por el pecado del paraíso [4] da pie al homilista para hacer, a partir de ese momento, un uso exclusivamente teológico de la « muerte ». En efecto, establecida la relación « pecado-muerte » [5] y su lógica implicación en el ámbito de la antropología [6], el interés de Melitón se centra en el aspecto cristológico presuponiendo una especie de contienda entre la « muerte y Cristo » y asentando la victoria total del Señor, en expresiones que van in crescendo y culminan en apoteosis [7].

La ζωή, según los diversos momentos en que se contrapone a θάνατος en la homilia, irá cobrando también un valor semántico peculiar. Así puede tener un sentido de « vida natural » en la contraposición paradógica de 31,213 (ὁ τοῦ προβάτου θάνατος ζωὴ τοῦ λαοῦ ἐγένετο). Lo mismo podría afirmarse en 49,355, aunque la relación completa de la herencia (κληρονομία) dejada por Adán al pecar involucra todos los conceptos allí utilizados tanto positivos

(1) Cfr. 20,143; 21,146; 22,151; 23,156 y 160; 24,163; 25,179. En este último texto la audacia literaria del homilista llega a introducir un uso nuevo al emplear el verbo impersonal en primera persona: ἐγώ σοι πέπρωμαι. Cfr. F. Mendoza, *Los « hápax legómena » en la homilía pascual de Melitón de Sardes*, *Scripta Theologica* 3 (1971) 523-527.

(2) Cfr. 30,209 (la muerte del cordero-muralla protectora del pueblo); 31,213 (la muerte del cordero-vida del pueblo).

(3) Cfr. 32,219; 33,229; 44,307.

(4) Cfr. 47,339 y 49,355.

(5) Cfr. 54,395 (el Pecado — también personificado —, colaborador συνεργός de la Muerte); 55,401.

(6) Cfr. 56,407 (el hombre dividido μεριζόμενος por la Muerte) y 409 (el hombre arrastrado en cautiverio bajo la sombra de la Muerte).

(7) Cfr. 66,472 (la muerte homicida matada ἀπέκτεινεν por Cristo); 68,483 (Cristo averguenza a la muerte ἐνδύσας αἰχύνην); 68,492 (Cristo nos arrancó de la muerte para la vida); 90,678.

como negativos. Igual reflexión cabe hacer en una relación similar de bienes atribuídos a Cristo: muerte y vida allí habrá que entenderlos en un sentido teológico más pleno, sin excluir el sentido natural de los términos, pero superándolos (68,492 y 90,678). Esta vida, en sentido teológico más pleno, traida por Cristo justifica sin duda la reiteración de la fórmula ἡ τοῦ κυρίου ζωή, en la que el contenido del vocablo se mantiene en la línea de la teología joannea, expresando la vida plena de Cristo ([1]). Por ello, en el epílogo de la homilía, cuando se entona una especie de himno triunfal a Cristo resucitado. Este afirma de sí mismo que es nuestra vida (ἐγὼ [γάρ] ἡ ζωὴ ὑμῶν), en una relación de títulos que merecerá más adelante nuestra atención (103,793) y que no puede entenderse desconexa de la pronunciada pocos versículos antes por el mismo Cristo y en la que se nos muestra como destructor de la muerte (ἐγὼ ὁ κατάλυσας τὸν θάνατον) (102,780).

Por su parte el concepto χάρις se usa en la homilía desde el principio en contraposición a τύπος. Queda de este modo enmarcado en el ámbito de las « realidades » y no de las figuras ([2]). A partir de esta concepción, la χάρις participa de una serie de cualidades que son propias de esta etapa de realidades. Si la fase de la prefiguración es temporal, la de la χάρις será eterna (ἀΐδιον διὰ τὴν χάριν, ἀΐδιος ἡ χάρις). Si aquélla es antigua, ésta será καινός, en el sentido técnico ya explicado ([3]). Si la herencia de aquélla es exigua (στενὴ κληρονομία), ésta será amplia (διὰ τὴν πλατεῖαν χάριν) ([4]). Esta amplitud se entiende en sentido geográfico (τόπῳ - σχοινίσματι ἐπὶ πάντα τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης), aunque las expresiones «se ha expandido

([1]) Cfr. 3,18; 32,218 y 226. Raíces anteriores al cristianismo en este concepto de San Juan ha tratado de verlas E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, Diss. Lund 1939, pp. 307 ss. El verbo ζωοποιέω se afirma en la homilia sólo de Cristo. En 73,539 se refiere a un otorgamiento de vida natural, mientras que en 101,776 alude a un sentido sobrenatural (yo que he vivificado al muerto: ἐγὼ τὸν νεκρὸν ἐζωοποίησα).

([2]) Cfr. 3,16 y 4,24. En 7,48 se coloca junto a ἐντολή en una serie de binarios de fácil identificación: « Porque la Ley devino Logos, y lo antiguo nuevo, . . . y el *mandamiento gracia*, y el tipo verdad, y el cordero hijo, y el cordero hombre, y el hombre Dios. . . ».

([3]) Cfr. 58,425: el misterio de Cristo es πάλαιον κατὰ τὸν τύπον, καινὸν κατὰ τὴν χάριν.

([4]) Cfr. 45,318.

la gracia de Dios » (ἐκκέχυται ἡ χάρις αὐτοῦ), « la gloria de Dios se ha establecido » (ἡ τοῦ θεοῦ δόξα καθίδρυται), y « el Dios todopoderoso ha establecido su tienda » (κατεσκήνωνεν ὁ παντοκράτωρ θεός) lógicamente han de entenderse en sentido metafórico, dificultándose así la intelección del contenido de la χάρις. De cualquier modo es claro que para el homilista la χάρις es precisamente la actitud salvadora de Cristo. En un texto debatido por su aparente modalismo, Melitón afirma:

« El (el Dios-hombre) lo es todo:
ley en cuanto que juzga,
Logos en cuanto que enseña,
gracia en cuanto que salva (καθ' ὃ σῴζει χάρις),
padre en cuanto que engendra,
hijo en cuanto que es engendrado ... » (9,59-64).

Estamos, pues, en la etapa de la salvación plena de Cristo, que es definitiva y universal en el tiempo y en el espacio, y que se define en términos de « vida » y de « gracia », contrapuestos a « muerte » y « salvación figurada » respectivamente.

5) « En efecto, (el hombre, tras el pecado del paraíso) dejó en herencia a sus hijos
no castidad, sino impureza,
no incorruptibilidad, sino corruptibilidad,
no honor, sino deshonor,
no libertad, sino esclavitud,
no realeza, sino tiranía,
no vida, sino muerte,
no salvación, sino perdición (οὐ σωτηρίαν ἀλλὰ ἀπώλειαν) » (49,349-356).

El autor está explicando la estructura del misterio de salvación (46,325). Para ello describe primeramente la situación del hombre en el paraíso antes, en y después de la desobediencia (47, 332-48,345) (1). Describe después el legado (κληρονομίαν) que a consecuencia de ello quedó para la posteridad (τοῖς τέκνοις), en una enumeración que se ofrece como un despojo de valores positivos y como una herencia tarada a base de contravalores negativos. El

(1) Un estudio detallado de estos textos y su implicación en la transmisión de la doctrina del pecado original, véase en: F. MENDOZA, *El pecado original en la homilía pascual de Melitón de Sardes*, *Scripta Theologica* 2 (1970) 287-302.

orden está expresado en forma de clímax ascendente, que culmina precisamente en los conceptos contrapuestos « sotería »–« apóleia ». Si se admite este supuesto, este último binomio « salvación-perdición » desborda al binomio « vida-muerte », bien porque añade algo nuevo y superior, bien porque, dicho a modo de conclusión, asume en sí todos los valores anteriormente expresados. En cualquier caso, el interés primario del homilista no se centra en la « sotería », sino en la « apóleia », y por ello será estudiando ésta como podremos comprender el alcance de aquélla.

La ἀπώλεια que se dice siempre de personas, no de cosas, tiene en algunas ocasiones el valor de una perdición o desastre de orden natural (¹). En nuestro texto el término adquiere un sentido más pleno. En efecto, al explicar seguidamente (50,357 ss) la naturaleza de esta « apóleia » el autor se mueve en un clima *moral*, en el que por intervención del Pecado (personificado) y de la Muerte (también personificada) se multiplican los desórdenes y delitos de todo género, con amplias repercusiones vitales. En el plano estrictamente personal cabría señalar dos rasgos de esta « apóleia »: 1) el hombre se encuentra « aherrojado en este mundo como en una prisión de condenados » (48,343-345), y 2) amenazado por la « disolución de la bella armonía » (= la muerte) (55,405).

Por contraposición la « sotería » implicaría de una parte ausencia de desórdenes morales y presencia de valores positivos del espíritu y de otra parte la nula amenaza de muerte por la posesión de una vida plena y por el don de la incorruptibilidad. Esta sería la « sotería » original, a la que directamente se refiere nuestro texto. El planteamiento de la teología soteriológica de Melitón presenta la « salvación » operada por Cristo como una especie de retorno a la situación primitiva (²). En efecto, Cristo con su inmolación pascual, « nos liberó del servicio del mundo (ἐλυτρώσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς τοῦ κόσμου λατρείας) como de la tierra de Egipto, nos libró de la esclavitud del demonio (ἔλυσεν ἡμᾶς ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου δουλείας) como de la mano del Faraón » (67,475-478), proporcio-

(¹) Cfr. 28,194 (describiendo la calamidad de la última plaga de Egipto); 34,233 (Egipto fue golpeado para su perdición).

(²) La cuestión no aparece tan clara como en el caso de la Homilía del Pseudo-Hipólito. Para este último, véase: R. CANTALAMESSA, *La Pasqua ritorno alle origini nell'omelia pasquale dello Ps-Ippolito, La Scuola Cattolica*, 95 (1967) pp. 339-368.

nándonos así la recuperación del orden moral; y además, como ya en textos anteriores hemos visto, es destructor de la muerte. Entendida de esta forma, cobra su pleno sentido la afirmación de que Cristo « es la pascua de nuestra salvación » (οὗτος ἐστιν τὸ πάσχα τῆς σωτηρίας ἡμῶν) (69,496).

* * *

El concepto de « sotería » en la parte primera de nuestra homilía ha sido minuciosamente elaborado y magistralmente expuesto por el Obispo de Sardes. Amparándose en la concepción mistérica y siguiendo una técnica de iniciación ha ido desvelando progresivamente el contenido de la salvación aportada por la pascua de Cristo. En un primer corrimiento del velo ha mostrado la salvación en sus elementos naturales, pero abierta a horizontes más amplios, aunque indefinidos. Esta doble perspectiva se mantiene a lo largo de todo este proceso, e incluso de toda la homilía. En un segundo momento el concepto se enriquece desde un doble ángulo: de una parte se presenta contrapuesto a la « apóleia » o perdición, y de otra parte el horizonte antes atisbado se ofrece como culminación y realidad más plena de la salvación natural que sólo se concibe como figura y anticipo. Tampoco perderá de vista Melitón este doble plano del « tipo » y de la « realidad ». En un tercer momento la salvación se nos descubre más, y en su fase de plenitud, que el homilista llamará « de autenticidad », se dan tres rasgos característicos: es salvación del Señor, pertenece al ámbito de las realidades celestes con una cierta participación divina, y se verifica en un marco eclesial. Un cuarto corrimiento del velo ilumina el cuadro marcando bien la distinción entre las realidades históricas de la salvación natural y las suprahistóricas de la salvación auténtica: ésta es definitiva, eterna y de alcance universal en cuanto a personas y cosas, al tiempo que implica la vida plena de Cristo vencedor absoluto de la muerte. El descubrimiento final muestra la esencia íntima de la « sotería » aportada por Cristo en la doble línea de la ética y de la incorruptibilidad o superación de la muerte.

Esta concepción de la « sotería » cristiana, que arranca del plano interior de cada ser humano recomponiendo la relación con Dios, rota por el pecado, y se desborda a la persona entera afectando también a la sociedad y a toda realidad terrena, es reasumida

bellamente en los versículos finales de la homilía, cuando Melitón pone en boca del mismo Cristo una invitación a todas las naciones para hacerlas beneficiarias de esta salvación. El proceso salvador operado por Cristo se describirá en una forma gradual que tomará al hombre desde su situación de pecador y lo encumbrará introduciéndolo en el cielo para gozar de la visión beatífica y resucitándolo gloriosamente. Si claro está el término « a quo » y el término « ad quem », clara nos parece la razón de este proceso: la sangre de Cristo, Cordero Pascual, inmolada como rescate liberador. La « sotería » operada en virtud de esta inmolación pascual, antes de alcanzar la fase escatológica, se describe en términos que sugieren la riqueza de esta situación (vida, luz, « sotería »). He aquí las palabras de la homilía:

> « Venid, pues, todas las familias de los hombres, amasadas en
> pecado [1], y recibid el perdón (ἄφεσιν) de los pecados.
> Porque yo soy vuestro perdón (ἄφεσις),
> yo la pascua de la salvación (σωτηρίας),
> yo el cordero inmolado por vosotros,
> yo vuestro rescate (λύτρον),
> yo vuestra vida (ζωή),
> yo vuestra resurrección (ἀνάστασις),
> yo vuestra luz (φῶς),
> yo vuestra salvación (σωτηρία),
> yo vuestro rey (βασιλεύς).
> Yo os conduzco hasta las cumbres de los cielos.
> Yo os mostraré al Padre que existe desde los siglos.
> Yo os resucitaré por mi diestra » (103,787-800).

II. – Pseudo-Hipólito

La homilía del Pseudo-Hipólito, ya desde su exordio, proclama el carácter mistérico de la pascua marcando bien al propio tiempo sus fases tipológica y efectiva, y señalando los términos « a quo » y « ad quem » del proceso operado en virtud del misterio pascual. Son estas sus palabras:

[1] Las dos expresiones ἐν ἁμαρτίαις πεφυραμέναι, y ἄφεσιν ἁμαρτημάτων hacen referencia al perdón de los pecados en virtud del bautismo (aunque no necesariamente aludan a la administración bautismal dentro de la noche pascual), incluyendo el mismo pecado original. Cfr. R. Cantalamessa, *o.c.*, p. 293, nota 51.

« Y por esto, para todos cuantos creemos en El (= Cristo),
se instaura un día luminoso ..., la Pascua mística (πάσχα τὸ μυστικόν),
celebrada en figura (τυπικῶς λειτουργούμενον)
por la Ley (διὰ νόμον),
cumplida efectivamente (ἐνεργῶς κληρώμενον)
por Cristo (διὰ Χριστοῦ),
la Pascua maravillosa,
prodigio de divina virtud (ἀρετῆς) y obra del divino poder (δυνάμεως),
fiesta verdadera (ἀληθῶς) y memorial eterno,
impasibilidad que proviene del padecer (ἐκ πάθους ἀπάθεια),
inmortalidad que proviene de la muerte (ἐκ θανάτου ἀθανασία),
vida que proviene de la corrupción (ἐκ νεκρότητος ζωή),
curación que proviene de la herida (ἐκ πληγῆς ἴασις),
resurrección que proviene de la caída (ἐκ πτώσεως ἀνάστασις),
subida que proviene de la bajada (ἐκ καθόδου ἀνάβασις)».
(117,9-119,4).

Empecemos advirtiendo que en estos últimos versículos nos separamos abiertamente de la traducción ofrecida por el editor de « Sources Chrétiennes ». En efecto, P. Nautin supone que el homilista se refiere a Jesucristo en todo este pasaje y por ello traduce los términos πάθος, νεκρότης y κάθοδος por « Pasión-tumba-descenso a los infiernos ». Nosotros creemos que tanto estos términos como los otros que aparecen en forma de genitivos de origen o separación indican el estado deprimido de la humanidad caida tal como la encontró Cristo a su venida, expresando muy gráficamente el término « a quo » del proceso misterioso de la Pascua. Precisamente los substantivos πτῶσις y νεκρότης muestran la característica del cuerpo humano decaido a consecuencia del pecado. En efecto, en correspondencia con estos substantivos el homilista utilizará más adelante los adjetivos πτωχόν y νεκρόν en un texto que se refiere a la asunción del cuerpo humano por parte de la divinidad en el momento de la Encarnación: « El, pues, ha revestido aquel primer cuerpo decaído y corrompido... » (αὐτὸς οὖν τὸ πρῶτον τὸ πτωχὸν καὶ νεκρὸν ἐνεδύσατο σῶμα) (173,11-12) (1). La congruencia de nuestro raciocinio se ve confirmada por la fórmula diferente empleada

(1) Nautin vuelve a traducir imprecisamente: « Lui-meme donc a revetu *en premier lieu ce* corps misérable et mort... » (*o.c.*, p. 172). Más exacta es la versión que ofrece Cantalamessa: « Egli, dunque, ha rivestito quel primo corpo decaduto e corrotto » (*o.c.*, p. 206).

por el propio homilista cuando trata de la reasunción del cuerpo en el instante de la resurrección de Cristo: no habla ya de una humanidad « decadente y corrompida », sino de la que es « imagen de Dios » (ὅλην τὴν εἰκόνα ἐν ἑαυτῷ φέρων ἐνεδύσατο) (187,17) (1).

Resumiendo: la situación « a quo » del proceso pascual se ve determinada por el sufrimiento, la muerte, la corrupción, las heridas, la caída y la depresión. Es cierto que no se usa ningún término de expresa significación moral, y que concretamente deja de mencionarse el « pecado ». Ello no obstante, el carácter figurado del inicio de la homilía, permite entender todos esos conceptos en un sentido no meramente material, sino afectando al complejo vital humano y por ende también a la parte espiritual de la humanidad.

Por la misma razón los conceptos que explicitan la situación « ad quem », o extremo positivo del proceso pascual, aunque tengan un primer sentido de orden material, habrán de ser interpretados en su significado más pleno que no excluye, antes supone el orden moral o del espíritu. La nueva condición no sólo se define como remedio o paliativo de la enfermiza situación del hombre caído, sino en términos que evocan positiva plenitud: junto a la « curación », « subida » « elevación » e « impasibilidad », la « vida » y la « inmortalidad » apuntan una nueva realidad pletórica. Sin embargo las afirmaciones, hechas en el umbral de la homilía, resultan embrionarias y necesitarán la explicitación de textos más claros que aparecen a lo largo de esta pieza.

Junto a la maravilla del cambio operado por la celebración pascual, el homilista encuadra dentro del « misterio » el hecho de su verificación en una doble fase que aquí califica bajo las fórmulas paralelas « celebración figurada mediante la Ley » y « cumplimiento efectivo mediante Cristo », y que entendemos se corresponden en la mente del autor con la fórmula ulteriormente utilizada que habla de la « Pascua, solemnidad sagrada que profetiza misterios antiguos y nuevos » (τοῦτο τὸ πάσχα . . . ἱερὰ τελετή, παλαιὰ καὶ καινὰ προφητεύσα μυστήρια) (121,17-123,5). Es sin duda esta misma doble fase la que se refleja en otros pasajes de la homilía (2). El « misterio

(1) Cfr. R. CANTALAMESSA, *o.c.*, pp. 206-207.

(2) Cfr. 129,1 y 4-5 (. . . Τὴν ἀκρίβειαν τῶν μυστηρίων διὰ τῶν τύπων θεωροῦντες) 133,4 (τὰ τῆς ἀληθείας μυστήρια, referido a la venida de Cristo después de la Ley). — 135,18-137 (νόμος ὁ διὰ Μωϋσέως ἄγγελος Χριστοῦ. . . παρερχόμενον μυστήριον) etc. Precisamente la estructuración de la Ho-

de la pascua » más adelante se hace equivalente con la « economía de la Pascua » (ἡ περὶ τοῦ πάσχα οἰκονομία) (125,2) y viene a subrayar marcadamente el aspecto o fase cristológico pascual por referirse indudablemente a la obra redentora de Cristo mediante su pasión, muerte y resurrección (¹). Aquí, en los comienzos de la homilía, tiene todavía un significado amplio no diversificado.

1. *Elementos negativos del misterio*

La situación de inferioridad a la que se alude en el texto anteriormente estudiado se describe más adelante en términos que van perfilando la condición de la naturaleza humana caída. Cuando tiene lugar la encarnación de Cristo (ἡ Χριστοῦ ἐπιδημία) (²), desaparece un estado de esclavitud (δουλείας ἀποφυγή) y se rechaza la antigua « necesidad » (παλαιᾶς ἀνάγκης ἀπαλλαγή) (³), expresiones que determinan un estado de la humanidad descrito en los siguientes términos:

« Viéndonos el Verbo desde arriba tiranizados por la muerte,
y desatados y al mismo tiempo atados por ataduras de corrupción,
abocados al camino necesario y sin retorno,
vino a asumir (la naturaleza) del primer hombre acomodándose a la decisión del Padre,

---

milía se hace en dos partes que vienen a explicar estas dos etapas: 1) Las figuras (La Ley-La Pascua): números 9-42; 2) La Realidad (Venida de Cristo-Pasión/Muerte/Resurrección): números 43-61.

(¹) Cfr. R. CANTALAMESSA, *o.c.*, pp. 149-150. El homilista sigue en este punto la línea de Justino (*Dial.* 30,3), Ireneo (*Adv. Haer.* I,14,6), Clemente Alej. (*Strom.* VI, 6) etc.

(²) La prevalencia del término ἐπιδημία, (venida entre el pueblo) sobre παρουσία (= presencia) y ἐπιφάνεια (manifestación) para expresar la encarnación del Verbo ha sido bien documentada. Cfr. R. CANTALAMESSA, *o.c.*, pp. 190-195.

(³) El substantivo ἀνάγκη, aplicado a la Ley mosaica anteriormente en la homilía (135,18), parece referirse aquí a la « muerte » como consecuencia ineludible del pecado, ya que la terminología usada evoca a Hbr 2,15 (καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας). Cfr. E. PETERSON, *Die Befreiung Adams aus der* Ἀνάγκη, en *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg in Br. 1959, pp. 107-128, donde se recogen textos en que el bautismo aparece como liberación de la « necesidad » (= de la muerte).

y no puso en manos de ángeles ni de arcángeles la encomienda
a nuestro favor (τὴν ὑπὲρ ἡμῶν λειτουργίαν),
sino que El mismo asumió todo el combate por nosotros,
obedeciendo a los mandatos del Padre » (165,4-10).

El texto insiste en el rasgo de la mortalidad necesaria y disolvente de la naturaleza humana. En efecto, las tres oraciones participiales (ἡμᾶς τυραννουμένους λυομένους καὶ δεσμουμένους-ῥέοντας) no son más que variaciones sobre el mismo tema de la muerte. El énfasis se pone en la frase central paradójica (desatados y al mismo tiempo atados por ataduras de corrupción: δεσμοῖς φθορᾶς λυομένους ὁμοῦ καὶ δεσμουμένους). Se explica así, tal vez, la razón de la tiranía que supone para el hombre la muerte, ya que ésta de una parte representa una auténtica disolución (1) del compuesto humano, mientras que de otra parte se constituye en esclavizadora atadura que oprime hasta la corrupción (2). La identificación del « camino necesario y sin retorno » con la muerte, no presenta dificultad.

Tampoco en este texto aparece expresamente rasgo alguno de orden moral. Sin embargo la situación clara de « esclavitud » y de « tiranía » del hombre en razón de la muerte no se entiende en el homilista en modo alguno desligada del pecado. Precisamente la antropología del autor se mueve en dirección inversa. El entiende que el destrozo ocasionado en el hombre caído afecta no sólo a su espíritu, sino también al cuerpo. En virtud de ese raciocinio justifica él la venida del Verbo en cuerpo mortal: « Porque si sólo el espíritu (del hombre) vino a caer esclavizado por el pecado y por la muerte (τῇ ἁμαρτίᾳ καὶ τῷ θανάτῳ δεδουλώμενον), sería superflua en este caso la gran venida ἐπιδημία (del Verbo) en cuerpo » (173,4-6). La condición de mortandad se entenderá siempre, por ello, primeramente en relación con el espíritu y después también se referirá al cuerpo.

(1) El tema de la « muerte » que divide y disuelve (μέρις-λύσις) al hombre es uno de los puntos afines en la antropología de Melitón y del Pseudo-Hipólito (Cfr. Melitón, 101: ἐγὼ τὸν κατάδικον ἀπέλυσα. 102: ἐγὼ ὁ καταλύσας τὸν θάνατον. — Pseudo-Hipólito, 185,9: ἔλυσε τούς τοῦ θανάτου δεσμούς. 189,16-17: ὁ σκοτεινὸς θάνατος κατελύθη).

(2) Este aspecto de la muerte como « atadura » o δέσις - δεσμός del hombre es el que prevalece en nuestro homilista, que en un texto que enseguida estudiaremos la denomina « ἄπληστος δεσμός » (= atadura irrompible) (cfr. 185,14).

La implicación expresa de elementos morales en la situación de la humanidad caída creemos verla por encontraste en unas afirmaciones que el homilista hace a propósito de Cristo.

> « En su cuerpo sin pecado (τῷ ἀμαρτήτῳ σώματι) (la muerte)
> buscaba por doquier sus propios alimentos,
> bien el placer (ἡδονή), bien el orgullo (ὀργή), bien la desobediencia (παρακοή),
> bien, en una palabra, el antiguo pecado (παλαιὰ ἁμαρτία),
> primer alimento de la muerte:
> ya que se dice: « El aguijón de la muerte es el pecado »;
> pero al no encontrar en él nada devorable por la muerte,
> encerrada totalmente en sí misma
> y desnutrida,
> ella misma vino a ser muerte para sí » (185,14-20).

El texto excluye de la Humanidad impecable de Cristo [1] la existencia del « antiguo pecado », es decir del « pecado de origen ». También excluye de Cristo tres realidades: ἡδονή, ὀργή, παρακοή. La primera se refiere al orden de lo sensible; ὀργή significa una actitud o estado de alma, de orden moral, generalmente de carácter peyorativo; aquí, por el contexto, este rasgo negativo parece claro y permite traducir el término por la palabra « Orgullo ». Παρακοή en cambio puede entenderse como actitud de la persona entera [2], que no quiere acomodarse a la voluntad de otro. Estrictamente hablando el homilista puede referirse a tres aspectos negativos, a modo de secuelas del pecado. Nada obsta para ello la estructura gramatical de la frase. Sin embargo, en ese triple elemento creemos ver descrito de modo esquemático el proceso del « pecado antiguo » en Adán, esto es, lo que se entiende en teología por el « pecado original originante ». Seguiría la misma pauta de la Homilía de Meli-

(1) En el σῶμα de Cristo no se ha de ver exclusivamente « el cuerpo », sino la « naturaleza humana » de Cristo. Las imprecisiones terminológicas del homilista respecto a este punto han sido bien estudiadas. Cfr. R. Cantalamessa, *o.c.*, pp. 223-241.

(2) Propiamente el término significa « acción de escuchar cerca », pero vino pronto a indicar, en mal sentido, escuhar no directamente, y por lo tanto exponiéndose a error, con lo que fácilmente llegó a expresar el error mismo. El valor de « desobediencia » lo adquiere el vocablo especialmente en la literatura neotestamentaria. Pablo definirá expresamente el pecado de Adán con este preciso término (Rom 5,19: « sicut enim per *inoboedientiam* unius hominis... »).

tón [1]: la contemplación del objeto prohibido captó los sentidos del hombre, y el recuerdo de un mandato prohibitivo superior enardeció su espíritu en actitud de orgullo, fraguándose así una desobediencia que no sólo fue interior, sino que se consumó en una postura que implicaba a todo el hombre.

En resumen: la situación peyorativa del hombre caído, que en un principio se describió con rasgos de índole material, aunque abiertos a una interpretación más plena que incluyera al espíritu humano, se ha completado en su presentación subrayando el papel predominante de la « muerte » y su conexión con el « pecado de origen », apuntándose de este modo el aspecto moral del estado del hombre caido.

2. *Elementos positivos del misterio*

La venida de Cristo arrincona la vieja condición humana y hace florecer una etapa nueva que el homilista describe sintéticamente, acumulando términos positivos cargados todos ellos de denso contenido soteriológico.

> « ¿Qué es la venida (encarnación) de Cristo? (ἐπιδημία)
> huída de la esclavitud (δουλείας ἀποφυγή),
> rechazo de la antigua necesidad (παλαιᾶς ἀνάγκης ἀπαλλαγή),
> principio de libertad (ἐλευθερίας ἀρχή),
> honor de filiación adoptiva (υἱοθεσίας τιμή),
> fuente de perdón de pecados (ἀφέσεως ἁμαρτημάτων πηγή),
> vida verdaderamente inmortal en todos (ἀθάνατος ἀληθῶς ἐν πᾶσι ζωή)» (165,1-3).

El autor presenta la venida de Cristo, valiéndose de un término de clara resonancia bíblica (ἐπιδημία), evocando una « visita de Jahvé a su pueblo » [2], con un cierto aire de triunfo. En efecto,

(1) Melitón distinguirá los diversos momentos psicológicos del pecado originante mediante una hábil construcción gramatical a base de participio de aoristo: προσαψάμενος τοῦ ξύλου παρέβη τὴν ἐντολὴν καὶ παρήκουσεν τοῦ θεοῦ (Melitón 48,343-344).

(2) El término era usado con valor religioso en la literatura pagana en el caso del culto al soberano (Cfr. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen 1923, p. 319), y referido a las apariciones divinas (Cfr. Aristides, XIII, 107 (Dindorf I, 170): ἐπιδημία θεῶν. — Eusebio, *HistE* IX, 7,5: τῇ τῶν οὐρανῶν θεῶν ἐπιδημίᾳ). Su sentido original se prestaba bien para expresar el concepto biblico de la « venida de Dios a su pueblo »,

la encarnación de Cristo implica la desaparición de los viejos elementos negativos que pesan sobre la humanidad y la aparición de unos nuevos elementos positivos para el hombre. La exclusión del lastre tiranizador se describe con unos vocablos (ἀποφυγή - ἀπαλλαγή) que apuntan una actitud esforzada. No se trata, por tanto, de un simple alejamiento, sino de una obligada fuga; ni es el caso de una normal separación, sino de la violenta desunión de elementos naturalmente fusionados (1). Cristo viene imponiendo su programa salvador.

Este programa salvador y positivo se califica mediante cuatro conceptos, cuyo estudio acometemos a continuación:

a) *ἐλευθερία.* La Encarnación de Cristo se concibe como el comienzo de una « libertad », de la que pocos versículos antes ha venido hablando el homilista. Refiriéndose a la Pascua judía hace las siguientes reflexiones:

« Por esto el extranjero (ἀλλογενής) no comerá de esta Pascua,
pues no arrojo las margaritas a los cerdos.
no doy lo santo a los perros,
pero el que en otro tiempo era esclavo de pecados (ὁ δὲ πάλαι δουλεύων ἐν ἁμαρτίαις)
será circuncidado en su corazón,
y una vez que haya sido apartado de la amarga esclavitud,
de este modo con nobleza de origen (μετ' εὐγενείας) se acercará

---

y para reducir su significado al caso expreso de la Encarnación, máxime cuando algunos textos neotestamentarios relacionan esta « visita » concretamente con la « encarnación » (Lc 1,68: « quia visitavit — ἐπεσκέψατο — et fecit redemptionem plebis suae »). El vocablo adquirió pronto carta de ciudadanía en la literatura cristiana primitiva como término específicamente cristológico, equiparado a σάρκωσις para designar técnicamente el concepto de la Encarnación. Así Clemente Alejandrino (Pedag. II, 8,75: εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημία) y en general la escuela de Alejandría y los mismos Capadocios (Cfr. LAMPE, pp. 520-522). Cfr. B. MIGLIORINI, *Storia di parole pagane e cristiane attraverso i secoli*, Brescia 1963, pp. 318 ss.

(1) El término ἀπαλλαγή viene a significar la misma muerte o separación de espíritu y cuerpo. Si bien se llegó a este valor semántico partiendo quizá de la definición de muerte dada por Platón (*Fedro*, 64 C: ἀπαλλαγή τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος) que, como es sabido, no entiende la unión de cuerpo y alma tan substancial como la filosofia aristotélica, el hecho en sí es sintomático a favor de la fuerza disolvente del vocablo. En todo caso, se usa siempre para expresar la separación forzada de realidades o personas moralmente unidas (p. ej. para el « divorcio »).

al misterio, y entonces con libertad (μετ' ἐλευθερίας) comerá libremente (ἐλευθερίως) la Pascua.
Porque Cristo nos ha rescatado (ἐξηγόρασεν) de la esclavitud y de la maldición, habiéndose hecho maldición por nosotros » (161,15-163,2).

« La Ley será única para el libre y para el prosélito (ἐλευθέρῳ - προσηλύτῳ);
donde está Cristo,
(hay) libertad (ἐλευθερία), igualdad de derechos (ἰσηγορία) para todos,
igualdad de leyes (ἰσονομία), igualdad de condición (ἰσοτιμία);
todos han sido rescatados con una sangre preciosa (τιμίῳ).
Por esto « no eres esclavo », no eres Judío, sino libre (ἐλεύθερος):
porque todos hemos llegado en Cristo a ser libres (ἐλεύθεροι) » (163,9-13).

El homilista juega en estos textos con dos valores de los conceptos de « libertad » y de « esclavitud », al situarse en dos planos distintos. La perspectiva histórica y terrena le hace ver privado de libertad al no judío (al extranjero y al prosélito). La perspectiva cristiana le hace profundizar en la realidad liberadora del Señor que produce una situación radicalmente igualitaria. Desde este ángulo de visión « libertad » y « esclavitud » se corresponden con « Cristo » y « pecado ». Este encadena y esclaviza al hombre dejándole un resabio de amargura. Cristo libera y rescata al hombre. Esta « libertad » de Cristo implica alejamiento del pecado, por la circuncisión del corazón [1]: igualdad de derechos, de deberes y de aprecio; e incluso una mejora de condición de naturaleza (μετ' εὐγενείας). En virtud de este doble plano y del doble valor de los términos, el autor — con San Pablo — podrá dirigirse al « sociológicamente esclavo » diciéndole que es « libre en Cristo ».

b) *υἱοθεσία*. Ha sido empleado por el homilista en otro contexto, al reseñar los diversos efectos del bautismo [2]. El término ha

[1] La fórmula « circuncisión del corazón » (τὴν καρδίαν περιτμηθήσεται) que recuerda el pasaje de Ex. 12,43-44, en el que se prescribe la circuncisión como condición indispensable para poder participar en la comida del cordero pascual, está calcada de Rom 2,29 (περιτομὴ καρδίας), y alude probablemente al bautismo, condición indispensable para poder participar en la comida eucarística de la pascua cristiana. Cfr. J. Daniélou, *Circoncision et baptême*, en *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift M. Schmaus), München 1957, pp. 755-776.

[2] Cfr. 181,4-6: « ... la sangre y el agua, signos plenos de las nupcias místicas, de la *filiación adoptiva* y de la regeneración (παλιγγενεσίας)».

sido tomado del Nuevo Testamento y usado en su mismo complejo sentido. Se relaciona y diferencia también con el igualmente neotestamentario concepto de *palingenesia* (1). Ambos conceptos están en la línea del μετ' εὐγενείας poco ha estudiado.

c) *ἄφεσις* El perdón de los pecados, en plural, implica por el contexto con toda seguridad la remisión del mismo pecado original producida en el bautismo. La expresión completa es de clara resonancia bíblica (Act 2,38: βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν . . . εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν). Por su parte el término ἄφεσις significante de un perdón absoluto e incondicionado, contradistinto del que se realiza en el sacramento de la penitencia llamado generalmente συγχώρησις se consolidó como vocablo técnico en la literatura cristiana (2).

d) *ζωή*. El homilista afirma que la Encarnación de Cristo es « vida verdaderamente inmortal en todos ». No es la única vez que el efecto beneficioso de la venida del Señor se relaciona con la vida. En el exordio y en la peroración de la homilía, momentos especialmente retóricos, se usa la fórmula estereotipada « la vida se ha extendido por *todos* los seres (ζωὴ τοῖς ὅλοις ἐφηπλώθη) » (117,5-6; 189,17). Por el contexto parece tener en ambos casos un significado cósmico, como si todas las realidades rejuvenecieran

(1) Aparte de ser considerada la *palingenesia* come efecto del bautismo, según se ve por el texto de la nota precedente, este concepto se relaciona expresamente con la resurrección de Cristo, cuando se dice: « que esté también en son de fiesta toda alma humana, reanimada por la resurrección (de Cristo) para un nuevo renacer (εἰς τὴν καινὴν παλιγγενεσίαν) » (121,16). Cfr. J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origin and early Development* (= *Graecitas Christianorum Primaeva*, I), Nijmegen 1962, pp. 148-158.

(2) Cfr. J. Ibáñez - F. Mendoza, *La praxis penitencial y sus presupuestos teológicos en los historiadores griegos de la época constantiniana, XXX Semana Española de Teología*, Madrid 1972, pp. 197-221. Tanto por la Homilía del Pseudo-Hipólito, como por la de Melitón, puede quedar refutada la tesis igualmente compartida por A. Benoit (*Le baptême chrétien au second siècle*, Paris 1953, p. 223) y H. Rondet (*Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard, Paris 1967; existe traducción española de A. Crespo, publicada por Plaza, Barcelona 1970) de la inexistencia de testimonios acerca del pecado original en el siglo segundo. Cfr. F. Mendoza, *El pecado original en la Homilía pascual de Melitón de Sardes, XXIX Semana Española de Teología*, Madrid 1970, pp. 123-140. También: R. Cantalamessa, *o.c.*, p. 293.

ante el misterio pascual, al modo en que los seres parecen cobrar vida al recibir la luz radiante del sol (1).

En nuestro texto, en cambio, el τοῖς ὅλοις de la fórmula estereotipada se ha cambiado por « ἐν πᾶσι » y a la « vida » se le ha añadido un epíteto enfáticamente resaltado « ἀθάνατος ἀληθῶς ». Ello hace pensar que el autor está reduciendo el horizonte de su afirmación al ámbito exclusivo de los seres humanos (2). Esta « vida verdaderamente inmortal » será la originada en la filiación adoptiva y llamada « gracia santificante » por la teología posterior. No hay indicios suficientes para identificar esa vida, sólo por este texto, con la resurrección de los cuerpos.

Σωτηρία

El efecto beneficioso de la Pascua es descrito en términos de « salvación » ampliamente a lo largo de la homilía. Ya en el exordio, se proclama el contenido eminentemente soteriológico del misterio pascual, con estas palabras:

> « ¿Cómo, pues, no van a anunciar la salvación completa de todos los seres (τὴν καθόλου σωτηρίαν τῶν ὅλων) las realidades, cuyas simples figuras son ya salvadoras (σωτήριοι)? » (121,3-4).

El autor apunta ya desde el inicio de su pieza literaria dos rasgos característicos de la salvación pascual: en primer lugar deja entrever su realización en dos etapas, la tipológica (οἱ τύποι) y la de las realidades (τὰ ἔργα). En segundo lugar, aunque no especifica

(1) La conexión de los conceptos φῶς - ζωή, anterior al cristianismo, es asumida por San Juan (Jn 1,4: « Vita erat Lux hominum »; 8,12: « qui sequitur me ... habebit *lumen vitae* »). Cfr. F. J. DÖLGER, *Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum* (= *Antike und Christentum*, V) Münster 1936, pp. 1-43. También: E. PERCY, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie*, Diss. Lund 1939, pp. 307 ss.

(2) La unión del adjetivo « inmortal » al substantivo « muerte » se registra en otro texto de la homilía que a primera vista pudiera representar una cierta dificultad, ya que se habla allí de la realidad cósmica: « esta pascua... es vida inmortal para el mundo entero (τοῦ παντὸς κόσμου ἡ ἀθάνατος ζωή)» (123,2-3). Sin embargo el contexto inmediato explica esta fórmula ambigua, al proponer a continuación que « esta pascua... es alimento incorruptible para los hombres (ἀνθρώπων ἡ ἄφθαρτος τροφή) » (123,3-4), reduciendo la inmortalidad a la persona humana.

más el carácter de la salvación en su fase tipológica, califica la « sotería » de la fase de las realidades como « salvación integral y absoluta (καθόλου) » y además de naturaleza cósmica (τῶν ὅλων) (1).

Esta universalidad de la « salvación » pascual viene acentuada en otros pasajes de la homilía. En el siguiente texto se afirma la dimensión *humana* de esta salvación universal.

> « ... El (= Cristo) permaneció tres días bajo tierra,
> a fin de salvar a todo el género humano en su totalidad (ἵνα ὅλον καὶ πᾶν σώσῃ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος),
> el anterior a la Ley, (el de la Ley) y el de El (= de Cristo).
> Posiblemente también permanece tres días para que el ser vivo resucite integralmente (ἵνα ὁλόκληρον ἐξαναστήσῃ τὸ ζῶον).
> alma, espíritu y cuerpo » (187,3-7).

La salvación aportada por Cristo afecta al género humano completo, a lo largo del tiempo y se concibe como realidad que alcanzará su culminación en la resurrección, que se entiende como integral. Es esta la misma idea que se apuntala en las expresiones anafóricas de la peroración: salvación de las almas, que afecta a cuerpos y espíritus (2).

En cuanto al aspecto *cósmico*, varios pasajes de nuestro escrito lo resaltan. El tema, como ya advertimos, ha sido suficientemente

(1) El adjetivo ὅλος,, en plural, significa « la totalidad », cuando es masculino, y « el universo » cuando es neutro. Cfr. LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. A new ed. by H. S. JONES, Oxford 1940, ad vocem.

(2) « Oh Pascua, luz de nuevos resplandores, brillo de virginal antorcha, por tí las lámparas de las almas (τῶν ψυχῶν) no se apagan, sino que el fuego divino y espiritual de la gracia, aprovisionado en el aceite de Cristo, ilumina a todos, en cuerpo y en espíritu (ἐν πᾶσι τῆς χάριτος δαδουχεῖται τὸ πῦρ, σώματι καὶ πνεύματι) » (191,7-11). A la luz de estos textos aquellos otros que relacionan el misterio o la comida pascual con la liberación de la muerte, pueden interpretarse referidos no sólo a la muerte eterna de la condenación, sino a la recuperación de la vida mediante la resurrección: cfr. 177,1-6, donde se afirma que la comida (eucarística), realizada con un conocimiento espiritual indestructible (μετὰ γνώσεως ἀκαταλύτου πνευματικῆς), libera de la muerte (οὐκ ἀποθνήσκομεν). La contraposición « salvación - muerte » puede advertirse en 119,12 (ὁ μὲν αἰγύπτιος ὄχλος τῶν πρωτοτόκων ἀποθνησκέτω, τὸν δὲ 'Ισραὴλ τὸ μυστικὸν αἷμα σωζέτω. Por lo demás la condición verdaderamente excepcional de Cristo en orden a la salvación, le merece el título bíblico de « σωτήρ », que el homilista sólo emplea, referido a Jesús una sola vez. Cfr. 153,6.

estudiado y no recabará nuestra especial atención [1]. Nos ocuparemos más bien de considerar varios pasajes en los que de alguna manera se manifieste el proceso salvador. Este se reduce a la conjunción de la acción divina salvadora y de la colaboración humana. La iniciativa parte ciertamente de « arriba », desde donde se ofrece al hombre la oportunidad de una reconciliación: « Tú has desviado de nosotros las amenazas de la cólera y a cambio nos has dado, desde arriba, la primera reconciliación (τὰς πρώτας ἡμῖν ἄνωθεν ἀνταπέδωκας διαλλαγάς) » (161,3-5).

Por su parte la actitud del hombre queda ejemplificada por la postura de los dos ladrones, en la que el homilista ve representada la imagen de los dos pueblos (viejo Israel, nuevo Israel) o las dos posibles reacciones del alma humana ante la oferta divina de salvación. La actitud del buen ladrón, que califica la respuesta positiva del hombre ante la oportunidad de « salvación », se desglosa en esta forma: « en virtud de una transformación tiene buenos sentimientos (ἐκ μεταβολῆς εὐγνωμονεῖ) y confiesa sus faltas con sinceridad (μετὰ ὁμολογίας ἐξομολογεῖται) y se muestra piadoso hacia el Señor (πρὸς τὸν δεσπότην εὐσεβεῖ); se convierte de sus antiguos pecados (ἐν τοῖς παλαιοῖς ἁμαρτήμασι μεταβάλλεται) y se apresta para acercarse al maestro (πρὸς τὸν δεσπότην ἀποδύεται)y por esto en razón de su penitencia (ἐκ μετανοίας) obtiene misericordia y recompensa (φιλανθρωπίας καὶ τιμῆς ἀξιοῦται) » (181,9-19).

En cambio el ladrón malo, y con él la postura negativa ante la salvación que proviene de arriba, se caracteriza por los siguientes trazos: « se agita por ser de dura cerviz (κινεῖται σκληροτράχηλος ὤν) actúa sin reflexión (ἀγνωμονεῖ) hacia el Señor, no se muestra piadoso, y persevera voluntariamente (ἐμφιλοχωρεῖ) en los antiguos pecados: no tiene excusa (ἀναπολόγητος) ya que no cambia (ἀμετάθετος) y es ladrón hasta el final » (ibd.).

Para el homilista la salvación se hace realidad concreta en la persona humana arrancando de un cambio de la *mente* (εὐ/γνωμονεῖ) [2]

[1] Cfr. R. Cantalamessa, *o.c.*, pp. 277-283. — A modo de ejemplo véase 183,2-11, donde se señala la repercusión cósmica de, la salvación que Cristo verifica mediante la cruz. En realidad, la intención del autor en este sentido es marginal. En 185,1-8 el homilista abundará en la misma idea.

[2] Aunque en el texto hemos traducido « tiene buenos sentimientos », el verbo εὐγνωμονέω no pierde el valor semántico original de sus compuestos. De hecho, el adjetivo correspondiente εὐγνώμων significará en muchos

que pone en juego a todo el ser: reconociendo su realidad pecadora (ἐξομολογεῖται) y la inocencia del Señor (εὐσεβεῖ); abandonando el partido de su vida pecaminosa y pasando al del Señor ([1]). Todo este proceso de cambio hace al hombre merecedor (ἀξιοῦται) de una salvación que aquí se define como « filantropía » y « timé ». En la *mente* se sitúa también el rechazo de salvación por parte del hombre. La rigidez de esta mente (σκληροτράχηλος) que impide se opere en ella un cambio (ἀμετάθετος), lo priva de reflexión y de una benévola mirada hacia el Maestro, y contribuye a que su voluntad permanezca empecinada en los pecados, lo que lo hace inexcusable.

La « sotería » del hombre, llamada — según hemos visto — « filantropía » y « timé » no supone necesariamente una mejor condición material o una radical supresión del sufrimiento humano. El buen ladrón « salvado » no fue bajado de su cruz, ni aminorado en sus dolores físicos. Este mismo supuesto se entreve en el siguiente texto: « He aquí el deseo salvador (σωτήριος ἐπιθυμία) de Jesús, he aquí su amor enteramente espiritual: ... dar a sus discípulos su Cuerpo sagrado... Si El no desea tanto comer cuanto desea padecer es para librarnos del sufrimiento mediante la comida (ἵν' ἡμᾶς τοῦ διὰ βρώσεως πάθους ἐλευθερώσῃ)» (175,14-22). La salvación no aparece aquí precisamente como liberación de sufrimientos, sino más bien como *sublimacion* de los mismos gracias a la comida eucarística.

El ámbito donde se realiza la « sotería » divina para el hombre es únicamente la Iglesia. « Se comerá en una única casa (ἐν οἰκίᾳ μίᾳ), y no sacaréis fuera las viandas », porque única es la asamblea (μία/συναγωγή) y única es la casa, esto es única es la Iglesia (μία οἰκία, μία ἐκκλησία), en la que se come el Cuerpo sagrado (τὸ ἱερὸν

---

casos « prudente, sabio », conservando el sentido primero del simple γνώμων (el que conoce, el que discierne) y del sustantivo γνώμη (facultad de conocer y de ahí: juicio, pensamiento). Cfr. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*, París 1950. Ad voces. — Este « cambio » de mente es el que produce la transformación del *hombre antiguo* (παλαιὸν ἄνθρωπον) en *hombre celeste* (μετέθεκεν εἰς τὸν ἐπουράνιον ἄνθρωπον). Cfr. 187,17-189,1.

([1]) El verbo μεταβάλλω, en su voz media, tiene el sentido de « cambio de partido o campo político », mientras que el verbo ἀποδύω era empleado como término técnico deportivo para expresar la acción de los atletas que « se despojaban » para realizar más ágilmente sus combates, viniendo a significar de ahí la idea de « aprestarse para ». Cfr. LIDDEL-SCOTT, *o.c.*, ad vocem.

σῶμα) de Cristo, y por esto fuera de la única casa (ἔξω τῆς μιᾶς οἰκίας) — de la Iglesia — no se sacarán las viandas, antes el que coma en otro lugar será castigado como impío y ladrón (ἀσεβής καὶ κλέπτης) » (163,3-8). El texto se refiere claramente a la eucaristía, bajo la expresión « cuerpo de Cristo » [1]. Pero además, en el clima de lucha antiherética de mediados del siglo II, la insistencia en la unidad apunta no sólo a la realidad de pertenencia a la Iglesia mediante el bautismo, sino a la entidad de la Iglesia frente a las sectas heréticas [2].

La razón de esta insistencia se cifra en el hecho de la específica protección de Cristo a su Iglesia santa y al pueblo siempre suyo. Esta actitud protectora, y por ello garantizadora de « sotería », de Cristo respecto a la Iglesia viene hermosa y precisamente expresada en el párrafo conclusivo de la homilía.

> « Es a Tí a quien invocamos,
> Dios Señor espiritualmente eterno y Señor rey Cristo,
> sostén tus amplias manos sobre tu sagrada Iglesia (ὑπερέχε τὰς χεῖρας ἐπὶ τὴν ἱερὰν σου ἐκκλησίαν),
> y sobre el pueblo santo, siempre tuyo (ἐπὶ τὸν λαὸν ἀεὶ σου τὸν ἅγιον),
> guardando (φυλάσσων), conservando (συντηρῶν), atacando (προσπολεμῶν)
> persiguiendo (προστρατενόμενος), combatiendo (προσαγωνιζόμενος)
> sometiendo (ὑποτάσσων) a todos los enemigos,
> venciendo (νικῶν) con fuerza invisible a los contrarios... » (191,12-18).

La actitud protectora de Cristo sobre la Iglesia se expresa con una imagen ya consagrada por el uso literario. « Poner las manos sobre alguien » era un signo de protección ya desde antiguo [3]. El homilista hace hincapié en la relación Cristo-Iglesia.

(1) Con esta fórmula se designa la eucaristía en los siguientes pasajes de nuestra Homilía: 157,11-12 (προσιέναι τῷ μεγάλῳ σώματι); 163,5 (texto arriba citado); 191,11, no se refiere probablemente a la eucaristía, en contra de lo que afirma R. Cantalamessa, *o.c.*, p. 329, nota 156.

(2) En la época de la Didaché, el supuesto histórico era diverso y por ello las miras se tienen en la diferencia « cristiano-no cristiano », o « bautizado-no bautizado » (cfr. Didaché 9,5). La perspectiva cambia ya en Ignacio de Antioquía, donde las instrucciones dan bien a entender la existencia de grupos heréticos (Cfr. *Smyrn.* 8; *Phil.* 4).

(3) Cfr. A. Bailly, *o.c.*, ad vocem ὑπερέχω..

Es una relación de pertenencia eterna (ἀεὶ σου). La realidad eclesial ha sido expresada bajo dos formas paralelas (ἐκκλησία - λαός) de substancial identidad. La protección de Cristo se ha desglosado en una serie de oraciones participiales, que han mostrado al Señor en un despliegue de acciones in crescendo culminadas en una victoria contundente frente a todos los enemigos (ὅλους τοὺς πολεμίους, ἐναντίους, ἔχθρους ἡμετέρους), que por serlo de la Iglesia,- se entienden también enemigos de la « sotería » o salvación aportada por Dios a través de Cristo.

* * *

El autor de nuestra homilía tiene clara conciencia de que el misterio pascual es un misterio soteriológico que tiene su centro en Cristo, y que afecta al ser humano de todos los tiempos de un modo integral, que va desde el núcleo espiritual pasando por el elemento corporal y desbordándose en la realidad cósmica. Ha entendido la « salvación » como el paso de una situación peyorativa del hombre a otra situación no sólo excluyente de la anterior, sino realmente positiva.

A la hora de describir el proceso salvador parece haberse situado en una doble perspectiva: universal, colectiva e individual. En el primer caso ha pintado a la humanidad « caída » marcando los rasgos de orden material, pero incluyendo siempre como previo y originante la realidad de los pecados; y ha delineado la humanidad « salvada » en términos de plenitud, en la línea de los conceptos neotestamentarios de « libertad », « filiación », « perdón » y « vida ».

Al reducirse al hombre concreto la salvación se ha presentado como una reconciliación ofrecida por Dios a la persona humana, y como una respuesta positiva de ésta. También en este plano individual el proceso salvador se ha concebido como una transformación que, arrancando de la situación de pecado en virtud de un cambio de la mente humana, culmina en la amistad con Dios (filantropía) y en la consiguiente dignificación de la persona humana (timé).

A pesar de los tonos exultantes en que se describe la situación positiva operada por la salvación, tanto en el plano universal como en el del individuo, y a pesar de sus claramente afirmadas repercusiones cósmicas, hay indicios suficientes para entender que el homilista no piensa en una salvación equivalente a una utópica

condición liberadora de toda humana limitación. El homilista se mueve no en el campo de las supresiones imposibles, sino en el de la superadora sublimación.

Aunque menos elocuente que su coetáneo Melitón de Sardes, el autor de esta homilía no ha dejado de ofrecernos aspectos de plena originalidad. La inclusión de la Eucaristía — manjar como elemento mantenedor de la « salvación » hasta tanto que con su nutrición lleve al hombre hasta la incorruptibilidad (resurrección) — es un dato característico del Pseudo-Hipólito. Finalmente, la determinación de la Iglesia como ámbito exclusivo de la realización de la « sotería », es también dato diferenciante y característico de esta homilía sobre la de Melitón.

Universidad de Navarra

J. Ibáñez Ibáñez
F. Mendoza Ruiz

Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et en 879 [1]

La controverse entre byzantins autour de la promotion de Photius au patriarcat de Constantinople donna lieu, on le sait, à deux conciles, designés tous les deux comme le VIIIème concile œcuménique, les occidentaux entendant par là celui qui fut célébré en 869, les grecs celui de 879 qui abrogea le premier. Aucun de ces deux conciles ne s'occupa formellement d'ecclésiologie, mais au cours de l'un comme de l'autre eurent lieu des incidents, furent faites des déclarations et portés des jugements qui une fois recueillis et considérés dans leur ensemble, permettent d'établir les convictions ou les courants de pensée en matière ecclésiologique chez les byzantins de l'époque.

Le concile de 869

Au moment ou il renvoyait Photius et rappelait Ignace au patriarcat, la convocation d'un concile n'était guère dans les intentions de l'empereur Basile Ier (867-886). Pour normaliser la situations à l'intérieur de l'Église byzantine et rétablir la communion avec Rome, il reprenait l'offre que le pape Nicolas Ier avait faite à Michel III en 865: envoi de représentants des deux partis à Rome pour défendre leur point de vue respectif et recevoir un verdict. Un légat de l'empereur devait les accompagner pour être témoin du débat et de la décision (2).

(1) Pour le contexte historique et pour la bibliographie voir D. Stiernon, *Constantinople IV* (*Histoire des Conciles œcuméniques* 5), Paris 1967.

(2) *M.G.H.*, *Epist.* VI, pag. 480-482.

C'est exactement à cette proposition que se conformait Basile Ier, ainsi qu'il résulte de sa lettre du 11 déc. 868 (1). La controverse devait être tranchée à Rome et des légats romains devaient la promulguer à Constantinople. A ce moment Ignace devait être d'accord avec cette procédure, car il envoyait ses représentants et dans sa lettre, qui accompagnait celle de l'empereur, il n'était guère question d'un concile. Mais la gravité et l'étendue des conséquences — il s'agissait d'annuler les ordinations photiennes même jusqu'au grade de lecteur — ou bien la pression de l'opinion publique qui donnera des preuves d'inquiétude, peut-être aussi le rapprochement qu'Ignace avait fait de son propre cas avec celui de S. Jean Chrysostome (2), ou même toutes ces causes à la fois, ammenèrent Ignace à vouloir un concile œcuménique qui confirmât son retour au patriarcat (3). Conformément à la tradition ce fut à l'empereur de le convoquer.

La première séance eut lieu le 5 octobre 869. Le siège d'Antioche qui était vacant, était représenté par Thomas, archevêque de Tyr, celui de Jérusalem par Elie, envoyé du patriarche Théodose. Le représentant d'Alexandrie n'arrivera que pour la IXème session. Donat, évêque d'Ostie, et le diacre Marin représentaient le pape Hadrien II dont ils devaient, conformément à la requête de Basile Ier, promulguer et appliquer les décisions prises en synode à Rome au cours du printemps 869. En application de ces mêmes décisions, de tout le patriarcat byzantin ne siégeaient avec les apocrisiaires que douze évêques qui ayant reçu la consécration

(1) Msi. XVI,46-47. Cette lettre ainsi que celle d'Ignace doit être de l'année 868 et non pas 867, car le 20 février 868 à Rome, Hadrien II qui avait succédé à Nicolas Ier, ainsi que les autres grecs, ignorait encore l'assassinat de Michel III et le renvoi de Photius (Lib. Pont. ed. Duchesne, II, $176_{18\text{-}20}$).

(2) Cfr. P. Stephanou S. I., *La violation du compromis entre Photius et les ignatiens, Orient. Christ. Period.* 31 (1955) p. 303.

(3) « . . . (Basile Ier) videns quod Senior Roma projiceret eum (Photium) . . ., transmisit ocius hunc ad debitum sibi ignominiae locum et throno Constantinopoleos proprium pontificem secundum synodicum judicium ss.mae romanorum ecclesiae restituit. Ad *manifestiorem autem veritatis satisfactionem et certitudinem* etiam loci servatores ex omnibus patriarchiis . . . adduxit », ainsi le concile dans sa lettre au pape Hadrien II (Msi. XVI, 198 DE). D'après la *Vita Ignatii*, c'est à la demande d'Ignace au basileus que serait due la convocation du concile. Msi., XVI, 261 D.

épiscopale de Méthode ou d'Ignace, n'étaient jamais entrés en communion avec Photius (1).

En même temps que les évêques, prenaient part au concile en qualité de témoins, un groupe de 12 sénateurs (2) dont le porte-parole était Baanès. Ils étaient là par ordre de l'empereur et représentaient en fait, comme nous le verrons, la conscience de la société byzantine. En tant que laïques ils étaient hors du conflit d'intérêts qui divisait le clergé, mais ce qui se passait depuis quelques années dans l'Église leur donnait en tant que fidèles la sensation d'être victimes d'une mystification à laquelle ils entendaient, en pleine justice et clarté, mettre un terme. Aussi, dès la première session, ils exigèrent, des légats romains tout d'abord et ensuite des orientaux, de pouvoir contrôler leurs lettres de créance. De même, après avoir entendu lire le texte de la déclaration (libellus) qui contenait la condamnation de Photius et dont les légats romains exigeaient l'acceptation, ils leur demandèrent de justifier leur requête: « De quel droit avez-vous condamné Photius sans l'avoir vu? Qui est-ce qui l'a représenté devant votre tribunal et de quel droit avez-vous porté contre lui l'anathème? » (3) S'adressant ensuite aux légats orientaux: « Et vous, demandèrent-ils, qui avez séjourné ici pendant longtemps, dans l'attente des romains, pourquoi tout en ayant Photius près de vous l'avez-vous condamné sans l'avoir vu ni même cherché à le voir? » (4).

Mais leur intervention la plus forte et la plus significative eut lieu au cours de la IVème session. Ils avaient demandé au synode la convocation de deux évêques, Zacharie de Chalcédoine et Théophile d'Amorion qui assuraient que l'Église romaine avait reconnu Photius. Leur requête avait été accueillie, mais les deux évêques ayant déclaré aux envoyés du concile qu'ils adhéraient toujours à Photius, l'assemblée voulut les laisser dehors. Alors Baanès déclara solennellement:

> Nos saints empereurs nous ont envoyés, nous leurs serviteurs, le sénat, ... pour être les témoins attentifs de ce qui se fait ici. Si donc vous entendez, ainsi que l'exige la procédure,

(1) Msi. XVI, 18 C.

(2) Ce nombre variait jusqu'à 16 en cas de présence du basileus à la séance.

(3) Msi. XVI, 34 B.

(4) *Ibid.* E.

> que nous souscrivions les actes de ce synode, tous mes frères les sénateurs déclarent à notre saint patriarche et aux légats de l'Ancienne Rome comme à ceux de l'Orient: « Si, en notre présence, nous n'aurons pas entendu fermer la bouche, au moyen de lois ecclésiastiques et de dispositions conciliaires, à Photius et aux évêques qui, consacrés par Méthode ou par Ignace, s'en sont ensuite séparés, nous ne souscrirons pas à une seule lettre des Actes de ce concile. Qu'ils entendent en notre présence les sentences portées par l'Ancienne Rome, et s'ils n'auront rien à opposer, l'univers sera guéri par leur assentiment. Si on ne procédera pas de cette façon, cela veut dire que vous n'avez pas besoin de nos signatures. Comment en effet pourrions-nous souscrire à un pareil procès quand ceux-là crient à haute voix: « Nous voulons entendre notre déposition, être condamnés en notre présence ainsi que justice exige! ». À notre avis, cela n'est pas juste ... Nous demandons donc que l'on soigne ceux qui sont malades, que l'on corrige ceux qui doutent de la vérité, que l'on relève ceux qui gisent. Or, si on ne soumet pas tout cela à une discussion, les consciences ne pourront pas être apaisées » (1).

Lorsque, lassés par tant d'insistance, les légats romains consentirent à faire entrer au concile les évêques en question, mais uniquement pour leur faire connaître le verdict de Rome, les sénateurs ne cédèrent pas: « Très bien, dirent-ils, qu'ils entendent la sentence du pape Nicolas en notre présence et s'ils ont à redire à quoi que ce soit, ils le feront ou bien ils se laisseront convaincre ».

La discussion continua longtemps: les légats romains, préoccupés de voir rouvrir un débat sur des questions déjà tranchées par le pape, ne reculaient qu'à leur corps défendant; les sénateurs au contraire insistaient pour la solution opposée. Quand finalement Zacharie et Théophile furent admis et les légats romains demandèrent s'ils étaient disposés à signer la déclaration prescrite, « Interrogez-les », dirent les sénateurs.

« Interrogez-les, vous autres » repliquèrent les romains.

« Bien, retorquèrent les sénateurs, nous les interrogerons, conformément à ce que vous venez de dire, mais par votre ordre, non pas de notre autorité, car ce pouvoir est vôtre » (2).

(1) *Ibid.* 55.
(2) *Ibid.* 56-58.

Les sénateurs obtenaient ainsi que fut ouvert, quoique sans les formalités requises, un débat qui se poursuivit tout au long de la IVème session. La fermeté avec laquelle ils avaient su s'imposer est pour l'historien de la plus grande importance. Elle prouve en effet la présence dans l'assemblée d'un groupe, à la fois impartial et capable de faire valoir son point de vue, même contre la volonté des légats romains ou orientaux. Il n'y eut pas, en d'autres termes, dans ce concile d'accord tacite, dicté par un dessein politique ou par la volonté impériale, mais au contraire un franc-parler, dans un effort sincère pour établir la vérité des faits et l'ordre légitime, en vue de la paix des consciences.

Nous avons jugé important de présenter dès le début de cet article ce groupe de laïcs non seulement pour la garantie d'impartialité qu'il représente, mais aussi parce que ses interventions nous feront connaître maintes convictions de nature ecclésiologique communément partagées par les fidèles.

LA FONCTION DE GUIDE ET L'AUTORITÉ DU SIÈGE DE L'ANCIENNE ROME.

Nous avons déjà signalé le contrôle des lettres de créance des légats romains exigé par les sénateurs. Il convient d'y revenir pour mieux en connaître les termes.

« Les évêques et le sénat, ainsi Baanès aux légats romains, demandent de vérifier séance tenante, d'où vous venez, quels sont vos pouvoirs et les lettres dont vous êtes porteurs ».

A quoi les romains repliquèrent: « A notre connaissance il n'est jamais arrivé jusqu'ici que dans un concile œcuménique, qui que ce soit ait soumis les envoyés de l'Ancienne Rome à pareil contrôle ». Cette réponse posait manifestement la question de principe.

Aussi Baanès: « Nous aussi, répondit-il, en disant cela nous n'avons pas entendu faire injure au trône Apostolique, mais c'est parce que ceux qui vous ont précédés, c. à d. Radoald et Zacharie, nous ont trompés, agissant contrairement aux ordres qu'ils avaient par écrit » (1).

(1) *Ibid.* 19 DE.

Rassurés ainsi sur la question de principe, c. à d. que dans un concile œcuménique personne n'avait le droit de soumettre à un contrôle les légats de Rome, Donat et Marin rappelèrent comment l'empereur avait demandé leur envoi et firent donner lecture de la lettre d'Hadrien II à Basile Ier (1).

C'est de ces mêmes sénateurs que nous apprenons une information d'autant plus intéressante qu'elle est dans la bouche de tout le monde. Quand après les insistances que nous avons relatées, on se décida à faire comparaître les évêques adhérents à Photius, on n'en trouva que deux, les autres étant déjà partis. Il s'agissait de Zacharie de Chalcédoine et de Theophile d'Amorion.

Les légats romains s'informèrent s'ils étaient porteurs d'un exposé écrit ou s'ils voulaient seulement parler aux Pères.

> Non, répondirent les sénateurs, mais ce sont tout juste ces deux-là qui troublent un grand nombre de gens, car ils affirment: « Le pape Nicolas a célébré avec nous! » Or c'est précisément de là que les gens tirent leur argument, car, disent-ils, si Nicolas a reçu en communion ces deux-là, il a reçu aussi Photius et est entré en communion avec lui; or, s'il en est ainsi, Photius a été patriarche ne fut-ce que pour un jour, et s'il a été patriarche même pour un seul jour, nous aurons de quoi nous faire entendre. Or si on parvient à convaincre ces deux, que ce qu'ils racontent à leurs gens sont des mensonges et ne tient pas debout, de ce peu de chose dérivera un grand avantage pour plusieurs (2).

La valeur de l'argument apporté par Zacharie et par Theophile était si universellement reconnue à Byzance que toute la IVème session fut exclusivement consacrée à prouver que jamais et en aucune façon le pape Nicolas n'avait reçu Photius en communion. Vers la fin de la session Théodore de Cariès (3) apostropha Théophile en ces termes: « Comment prétends -tu que Photius a été reçu par le pape, du moment que celui-ci l'appelle ' adultère '? ».

(1) *Ibid.* 20.

(2) *Ibid.* 57 A.

(3) Théodore de Cariès devait compter parmi les partisans étroits de Photius puisque c'est à lui avec Zacharie de Chalcédoine que l'on avait confié la mission de porter en Occident les Actes du conciliabule de 867 et d'induire Louis II à faire déposer Nicolas Ier (Msi. XVI, 257 A).

Et Théophile: « Et toi, comment l'as tu reconnu »?

« Jusqu'à hier, répliqua Théodore, j'étais de ton avis, mais du moment que le très saint Nicolas déclare ouvertement: ' Nous n'avons pas rejeté Ignace et nous n'avons pas reçu Photius ', c'est pour cela que j'ai adhéré au patriarche Ignace » (1).

Ainsi, en cette seconde moitié du IXème siècle à Byzance, de l'avis de tout le monde — à commencer par les adhérents de Photius qui l'invoquent en leur faveur — la communion accordée ou niée par l'évêque de Rome revêtait le caractère d'un jugement définitif: Photius est ou n'est pas patriarche selon que Nicolas l'a reçu ou non en communion (2).

Il est à croire qu'avant de venir aux séances conciliaires, nos sénateurs s'informaient sur beaucoup de choses. Ainsi savent-ils, et ils le rapportent en plein concile sans étonner personne, que pour entrer à la basilique de Saint-Pierre, lieu de pèlerinage universel dans la chrétienté, tout étranger doit signer une déclaration.

« Que contient-elle? » demandent-ils.

« De croire conformément à l'Église Catholique, de défendre la vérité et de suivre en tout le jugement de l'Église romaine » répondirent les légats romains.

« En effet, déclara ensuite Baanès, Zacharie et Théophile ont reconnu hier au salon de s'être engagés à suivre en tout le jugement

(1) Msi. XVI, 72 E-73.

(2) Par ailleurs cela n'était pas une nouveauté. Pour un cas inversément analogue nous avons le témoignage du patriarche de Constantinople Anatole. A la XIème session du concile de Chalcédoine, lorsqu'il fut question de revoir le cas d'Ibas d'Edesse condamné par le conciliabule d'Ephèse, les commissaires impériaux demandèrent que lecture fut faite des Actes de ce synode. Sur quoi les légats romains protestèrent. « On ne peut pas donner le nom de « synode », déclarèrent-ils, à cette réunion, et pour cela il est inutile d'en lire les procès-verbaux. Toutefois, quoique le bienheureux « apostolicus » de la ville de Rome ait déclaré sans valeur ce qui fut décidé là-bas, il est évident qu'exception doit être faite pour l'évêque d'Antioche du moment que l'évêque de Rome l'a reçu dans sa communion ». Là-dessus les commissaires impériaux voulurent entendre l'avis de chacun des évêques. Anatole répondit le premier. S'adjoignant à l'avis des romains il déclara nuls les Actes du conciliabule à l'exception de la promotion de Maxime au trône d'Antioche parce que « en le recevant dans sa communion, l'évêque de Rome lui avait donné le pouvoir de gouverner l'Église d'Antioche » (*Acta Conc. Œc.*, ed. SCHWARTZ T. II, vol. I, p. 397, nº 143). A quoi il convient d'ajouter que la condition d'Anatole était exactement la même que celle de Maxime.

Pour saisir entièrement la valeur de ce témoignage on voudra bien remarquer ce qui suit:

a) Il ne s'agit pas d'une lettre privée, mais d'un document officiel issu de la chancellerie patriarcale et adressé à l'évêque de l'Ancienne Rome.

b) Cette lettre accompagnait celle de Basile Ier qui, à peu d'exceptions près, soumettait la situation de la hiérarchie byzantine et de son chef, le patriarche, au jugement du pape. Pareille conduite ne trouve d'explication que dans le bien-fondé, communément admis, des principes énoncés par Ignace. C'est d'ailleurs ce qui ressort aussi du fait que, de la façon la plus naturelle, lecture fut donnée de ces deux lettres en plein concile, sans que personne trouva rien a redire.

c) Quant au contenu, il ne s'agit pas d'éloges regardant la personne du pape, ce qui aurait pu représenter une « captatio benevolentiae », mais de l'affirmation de principes dogmatiques fondamentaux d'ecclésiologie, susceptibles de devenir bien gros de conséquences dans la pratique, ceux-là même que depuis longtemps les pontifes romains proclamaient essentiels à la constitution de l'Église.

C'est dans les principes affirmés par Ignace que nous trouvons l'explication d'une autre donnée de fait. Écrivant à Hadrien II à la fin du concile, Ignace recommande à l'indulgence du pape le cas de Théodore de Cariès. Consacré par Ignace, il lui était resté fidèle au début, mais soit à cause des pressions auxquelles il avait été soumis, soit pour avoir cru que Nicolas Ier avait accordé sa communion à Photius, il avait fini par adhérer à ce dernier. À la lecture des lettres pontificales au cours de la IVème session, il avait reconnu son erreur et s'était réconcilié avec Ignace. Depuis lors il avait participé à toutes les sessions jusqu'à la IXème après laquelle son nom disparait des listes des présences. En voici l'explication: « En effet, ainsi Ignace dans sa lettre à Hadrien II, les légats de ta Sainteté lui ont défendu tout exercice du sacerdoce, pour avoir apposé sa signature à la prétendue déposition faite par Photius de notre bienheureux et excellent père Nicolas, prédécesseur de ta Sainteté » [1].

[1] *Ibid.* 205 D.

Ainsi donc, ce concile qui se proclamait œcuménique avait cru devoir respecter en même temps que les normes fixées pour la réconciliation des évêques, la disposition du pape Hadrien II qui réservait au Siège Apostolique le cas de ceux qui avaient souscrit au conciliabule photien de 867 (1).

Les agissements de Photius contre le pape Nicolas et ses attaques contre le siège de l'Ancienne Rome, donnèrent lieu à la rédaction du XXIème canon qui met en lumière la position exceptionnelle de l'Église romaine, même dans le cadre d'un concile œcuménique. Après la défense faite à quiconque de profiter de bruits malveillants pour formuler des accusations contre l'évêque de Rome, le canon poursuit en ces termes:

> Par ailleurs, celui qui pousserait l'arrogance et l'audace au point de porter injure, par écrit ou non, au Siège du Prince des Apôtres Pierre, ainsi que l'ont fait Photius récemment et Dioscore dans le passé, sera frappé de la même condamnation que ces derniers. Si, à l'occasion d'un concile universel, quelque doute ou quelque controverse devait surgir à propos de la sainte Église romaine, il est permis avec la révérence et le respect qui sont dus, de s'informer sur la matière en question et de recevoir des explications, de profiter soi-même et d'être aux autres occasion de profit, mais non pas de se prononcer insolemment contre les suprêmes pontifes de l'Ancienne Rome(2).

Nous avons mis jusqu'ici en relief les faits et les témoignages qui mettent en lumière l'autorité suprême communément reconnue à Byzance au siège de Rome. Nous avons omis de parler du « libel-

(1) « Sane hos qui in nefando conciliabulo quod in iniuriam et derogationem Sedis Apostolicae, Constantinopoli factum est, voluntarie subscripsisse probantur, cuiuscumque sint ordinis vel professionis, nulla venia dignos esse, nisi multa miseratio eiusdem quam laedere nisi sunt, Apostolicae Sedis occurrat, evidentissima ratio docet et multifaria majorum sanctio manifeste demonstrat » (Msi. XVI, 52 B).

(2) Msi. XVI, 174. Il est intéressant de remarquer que le concile a bien distingué les accusations portées éventuellement contre la personne de l'évêque de Rome — ainsi que cela avait eu lieu au conciliabule de 867 contre le pape Nicolas Ier – et « l'arrogance et l'audace » des attaques « par écrit ou autrement contre le siège du Prince des Apôtres Pierre » ce qui semble se rapporter aux attaques dont parle le pape Nicolas dans sa lettre de 865 à Michel III (*M.G.H.*, *Epist.* *V*, 474_{12}-).

lus » ou déclaration dont les légats romains exigèrent l'acceptation de tous les évêques qui ayant été consacrés par Méthode ou par Ignace, avaient ensuite adhéré à Photius [1]. Son contenu et les réactions de caractère différent qu'il provoqua, exigent un examen à part.

Après la confusion qui avait suivi l'exil d'Ignace et les condamnations portées contre lui, les palinodies des évêques qui signaient des engagements pour les violer peu après, le rétablissement de l'ordre exigeait des prises de positions claires. Aussi n'est-il pas étonnant qu'avant de réadmettre dans sa communion les évêques qui avaient suivi Photius, Rome ait exigé le rejet explicite de « l'intrus » et des conciles célébrés par lui contre Ignace et contre Nicolas Ier. C'était là un des points fondamentaux du « libellus » romain. Mais il n'y avait pas que cela. On se rappellera que la lettre adressée par Michel III à Nicolas Ier en 865 contenait une attaque explicite contre l'autorité du Siège Apostolique. Nous ne connaissons pas avec certitude les arguments par lesquels on l'appuyait, mais nous savons qu'elle irrita vivement le pape et fut pour lui un sujet de graves préoccupations. On comprend dès lors que, des évêques qui revenaient d'un milieu dans lequel pareilles doctrines pouvaient avoir été divulguées ou même forgées, Rome ait exigé une profession explicite et par écrit, de thèses qu'elle avait déjà dans le passé déclaré essentielles. A cette fin et sans doute pour ne pas avoir l'air de rien innover, fut choisi le texte rédigé à Rome au temps du pape Hormisdas et que le clergé byzantin avait signé lors du rétablissement de la communion après le schisme d'Acace, en 518. On l'adapta aux circonstances en y insérant la condamnation de Photius. De ce document lecture fut donnée dès la première session. Elle dut provoquer vive sensation et des commentaires, car le rédacteur des procès-verbaux, avant de poursuivre, crut devoir noter: « et post completionem libelli, silentio facto... ». Baanès prit de suite la parole pour déclarer: « Nos saints empereurs cherchent ce qui est juste et observeront les canons, non pas selon leur arbitre, mais pour le bien de tous. Quant à vous, vous êtes réunis, comme vous le savez, pour agir selon justice et vérité » [2]. Baanès signifiait par ces mots que l'empereur n'entendait rien précipiter. Ainsi que le suggère la suite du débat, cette attitude de

(1) Texte dans Msi. XVI, 27-28.
(2) *Ibid.* 30 C.

prudente reserve regardait le jugement porté contre Photius et ses adhérents, plutôt que les affirmations doctrinales regardant le Siège Apostolique. En effet, les demandes adressées aussitôt après par les sénateurs aux légats regardaient exclusivement la condamnation de Photius.

Les droits réclamés par le Siège Apostolique donnèrent lieu à un incident d'un tout autre genre rapporté par Anastase le Bibliothécaire dans une note à la traduction latine des procès-verbaux du concile (1). Quand les légats romains eurent désormais en main un grand nombre de «libelli» signés par les évêques, par ordre de l'empereur plusieurs de ces documents leur furent volés par le personnel chargé du soin de leur demeure. Des évêques avaient été se plaindre auprès de Basile Ier lui faisant remarquer que par ces déclarations signées, l'Église de Constantinople avait été réduite à la condition de servante de l'Église romaine. De là l'ordre impérial. Amèrement déçus, les légats romains firent à l'empereur une réflexion qui ne pouvait manquer de le toucher: sans les « libelli » eux n'auraient pas osé rentrer à Rome, mais lui aussi aurait par là manqué le but qu'il s'était proposé en réunissant le concile, c. à d. la pacification de son Église. Ils firent aussi recours aux bons services d'Anastase le Bibliothécaire qui, lui, aborda auprès de Basile Ier la question de principe: l'empereur se devait d'être conséquent avec lui-même. Si ce qui avait eu lieu avec son consentement, c. à d. la souscription aux « libelli », avait été mal fait, il devait le dire ouvertement. Si, au contraire, cela avait été bien fait, pourquoi s'en repentait-il maintenant et gardait-il cachés les documents soustraits aux légats?

Il faut croire que les énoncés du « libellus » devaient être bien établis dans les esprits à Byzance, car Basile ne put se soustraire au dilemme d'Anastase. Il rendit aux légats tous les documents, sans exception, et, en vue de dégager sa responsabilité, leur déclara de nouveau, quels principes et quelles intentions avaient inspiré sa conduite.

> Au moyen de mes envoyés je me suis adressé au Siège Apostolique en tant qu'arbitre suprême des affaires de l'Église (magistram ecclesiasticorum negotiorum) et j'ai demandé votre présence pour que par vos décisions (vestro decreto)

(1) *Ibid.* 29.

et votre zèle, notre Église obtint un remède salutaire et que nous obéissions non pas à nos passions, mais à votre décision (sententia). Recevez donc les documents que vous avez exigés de nos prélats et de nos clercs et portez-les à notre père spirituel, le saint pape, de sorte que, si quelqu'un d'entre eux s'aventurait, selon ses habitudes, vers les ravins du vice ou les sentiers de la mauvaise conduite, il puisse être retenu et ramené vers le chemin droit de la justice (1).

On pourrait insinuer que dans ce discours Anastase a introduit ses propres idées, mais le fait de la restitution est déjà suffisamment éloquent par lui-même et l'on ne peut nier que dans tout le déroulement du concile, les faits correspondent parfaitement au contenu de ce discours. Par ailleurs, Basile a répété les mêmes choses dans son allocution au concile (2) et, dans un document aussi important que leur lettre encyclique, les Pères ont donné la même version du cours des événements (3).

Quant à l'incident lui-même, on ne serait pas, croyons-nous, loin de la vérité en y reconnaissant le résultat d'une intrigue bien ourdie pour provoquer la faillite du concile. Il ne s'agissait pas en réalité de la liberté de l'Église de Constantinople, mais bien des limites que la « formula » d'Hormisdas par la conception qu'elle représentait, mettait aux interventions du pouvoir impérial. Les promoteurs de l'intrigue savaient combien un empereur byzantin pouvait être jaloux de son autorité et c'est par ce biais qu'ils pensèrent agir sur Basile. Mais les légats romains de leur côté eurent

(1) *Ibid.* 29 D.

(2) « Neque enim ut sacratissimus patriarcha ad proprium regrederetur thronum imperii mei opus vel excogitatio facta est sed multum ante sanctissimus et beatissimus papa Nicolaus quae circa illum erant certissime discens, synodice decrevit reddi ei ius proprii throni et anathema cum tota romanorum ecclesia pronuntiavit contra resistentes huiuscemodi decreto. Haec autem nos olim scientes et paventes iudicium anathematis promulgati, obsecundare iudicio Romanae ecclesiae necessarium duximus et huius rei gratia reddidimus ei proprium thronum » (Msi. XVI, 93 BC).

(3) « Huius (c. à d. de Nicolas Ier) definitionibus ac decretis innixus piissimus imperator noster... Photio quidem convenientem impertitus est locum, ssmum vero patriarcham Ignatium ad thronum proprium revocavit; porro ad perfectam discretionem et distinctionem eius quod bonum esse constat et expetit, vicarios etiam ex omnibus patriarchalibus thronis ... in idipsum collegit » (Msi. XVI 183 BC).

l'habileté de faire remarquer à l'empereur que, questions de principe mises à part, cette fois-ci à tout le moins, les buts de sa politique coïncidaient avec les instances de Rome. De la sorte ce fut l'intrigue qui échoua et non pas le concile.

Le rôle des patriarcats

« Dieu a constitué son Église dans les cinq patriarcats et il a déclaré dans les évangiles qu'ils ne tomberaient jamais entièrement en ruine, car ils sont les chefs de l'Église » (1). Baanès énonçait en ces termes un principe profondément enraciné dans l'esprit des Pères du concile. Dès la première session, les vicaires orientaux, interrogés par les sénateurs pourquoi, tout en ayant eu le loisir et l'opportunité d'entendre Photius, ils ne l'avaient pas fait, répondirent par la bouche d'Elie, vicaire de Jérusalem: « Le Saint Esprit a constitué dans le monde les sièges patriarcaux afin que par eux soient détruits les scandales naissants et soit établi dans l'Église un état de paix. Or Photius n'ayant été reconnu ni par Rome, ni par aucun des patriarcats de l'Orient, il n'était point nécessaire de le convoquer » (2). Et quand Elie eut fini son exposé, les sénateurs déclarèrent leur satisfaction en ces termes: « ... nous reconnaissons que le jugement des trois sièges vient de Dieu, car là ou deux ou trois sont réunis en mon nom, je me trouve au milieu d'eux » (3).

Ainsi, pour résoudre dans une question de capitale importance un contraste qui apparaissait irréductible, les sénateurs et avec eux le concile, feront-ils recours à un critère que personne n'aurait pu contester: l'accord des patriarcats c. à d. de l'Église universelle dont les patriarches sont l'expression (4). Aussi, après avoir en-

(1) Msi. XVI, 140 E.

(2) *Ibid.* 35 A.

(3) *Ibid.* 36 B.

(4) En effet, s'adressant à l'iconoclaste Crithinos, Baanès l'apostrophait en ces termes: « Quo enim fugies, vel quo ibis? Posuit Deus Ecclesiam suam in quinque patriarchiis et definivit in evangeliis suis ut nunquam aliquando penitus decidant eo quod capita ecclesiae sint » (Msi. XVI, 140 E.). De même l'empereur aux évêques photiens: « Iudicium quattuor patriarchalium sedium quis dissolvere poterit? Ad quem effugietis solutionem obligamenti petentes »? (Msi. XVI, 95).

tendu le jugement des romains, le sénat s'enquiert-il chaque fois de l'avis des orientaux. A la IVème session, après que les romains eurent démontré que le pape Nicolas n'avait jamais reconnu Photius, les sénateurs s'adressent-ils aux orientaux: « Vous avez entendu le jugement de l'Église romaine. Que pense de Photius celle d'Antioche? L'avez-vous reçu? Lui avez-vous envoyé des lettres ?», et à la suite, la même question est adressée à Elie, représentant de Jérusalem (1). Quand le délégué d'Alexandrie arrivera au cours de la IXème session, après la lecture de ses lettres de créance et son acceptation de la part du concile, les sénateurs voudront savoir s'il a pris connaissance des décisions arrêtées au cours des séances précédentes à l'égard d'Ignace et de Photius, et s'il approuve ou non, ce qui a été fait (2).

L'accord des trois sièges constitue un argument péremptoire que le sénat et l'empereur opposent à Photius et à ses évêques.

> En effet, déclare Baanès à Photius, le jugement du synode est impartial et inspiré de Dieu, car le concile œcuménique n'est pas composé d'une seule personne, mais représente les confins de la terre, et pour cela nous t'invitons à te repentir afin que soit relevé l'anathème porté contre toi, car après le départ des vicaires patriarcaux tout ce que tu pourras faire sera inutile (3).

Basile Ier fit recours au même argument envers les évêques de Photius: « Vous venez d'entendre, leur dit-il, le jugement des patriarcats de Rome, d'Antioche et de Jérusalem. Qu'en dites-vous»?

Et les photiens ayant répondu qu'ils étaient prêts à démontrer que les documents qui avaient été lus et les actes du synode étaient sans valeur, Basile de se fâcher:

> C'est vous, leur répliqua-t-il, qui venez de parler en l'air, vous qui avez osé déclarer sans valeur ce qui a été deliberé par les chefs de si grands patriarcats. Vous qui avez osé appeler «saints» des synodes tenus avec l'appui du pouvoir séculier, par vous tout seuls, sans la présence des patriarches, vous n'avez pas honte de faire injure à cette assemblée qui, avec le secours et par la grâce de Dieu qui nous a confié l'empire, réunit tous les

(1) Msi. XVI, 73.
(2) *Ibid.* 147.
(3) *Ibid.* 80 E.

sièges patriarcaux. Vous savez bien, vous comme le monde entier, que par la protection de notre vrai Dieu, les cinq patriarcats sont orthodoxes et qu'il ne peut y avoir atteinte à la foi; pour cela, de toute façon, vous devez accepter leur jugement... (1);

et, les photiens ayant cité un certain nombre de cas pour prouver que les lois ecclésiastiques sont au-dessus des patriarches, Basile de répliquer:

Dans les cas que vous venez de citer, qui ont eu lieu en différents endroits et à différentes époques, les personnes en question ont toujours été relevées par un autre patriarche et pour cela elles ont été tenues pour guéries par l'intervention de ceux qui peuvent guérir les plaies de l'Église. Mais dans votre cas aucun des médecins de l'Église n'a guéri vos plaies. Aucun siège patriarcal n'a accepté ni voulu vous relever de votre ruine, mais jusqu'à ce moment vous êtes dans votre péché et vous gisez dans le tombeau de votre iniquité; pour cela tous les grands pasteurs, les patriarches, vous condamnent... (2).

On n'obtint rien des photiens malgré les huit jours de réflexion qui leur avaient été accordés. On voulut essayer encore une fois; Baanès leur déclara:

L'empereur s'adresse à vous en termes d'exhortation: Dites un peu. D'où venez-vous? Du ciel? De l'abîme ou de la terre sur laquelle nous vivons? Dites-moi, à l'occasion d'une hérésie ou d'un schisme quelconque, s'est-il trouvé quelqu'un qui ait été d'avis contraire aux quatre patriarcats et qui se soit sauvé? Je vous écoute! Aujourd'hui quatre, ou plus exactement, cinq patriarcats vous condamnent. Que répondez-vous? Qui viendra à votre secours? ». « Les canons des saints Apôtres, et des conciles », repliquèrent les photiens. Et Baanès: « Quel est le canon qui vous défend, et où le Seigneur a-t-il placé les lois ecclésiastiques? Dans les Églises ou en un autre endroit? Et les Églises où se trouvent-elles et l'évangile où est-il annoncé? Existe-t-il un autre endroit en dehors de celui que ces saints vicaires représentent? (3).

(1) *Ibid.* 87.
(2) *Ibid.* 88 A.
(3) *Ibid.* 99 CD.

Ainsi l'accord des cinq patriarcats, quand il se réalise [1], est considéré comme un critère absolu que tous doivent accepter. Aussi, la raison définitive pour laquelle Photius et avec lui ses évêques, est rejeté c'est qu'il n'a été reconnu par aucun des patriarcats [2], tandis qu'il est frappé d'anathème pour avoir refusé de se soumettre au jugement des sièges patriarcaux [3].

En même temps que la fonction du siège de l'Ancienne Rome et du corps des patriarches, le concile de 869 reconnait un rôle qui appartient au patriarche Ignace en particulier. Ainsi, à la seconde session c'est lui qui réconcilie les évêques et les clercs repentants en leur imposant les insignes du grade respectif; c'est de même lui qui définit les pénitences qu'ils devront faire. La raison en est évidente: c'est qu'il s'agit de membres du patriarcat de Constantinople. Les vicaires patriarcaux confient à Ignace le soin de réadmettre à la communion aux conditions qu'il croira opportunes après la fin du concile, ceux qui en 861, au synode tenu aux S. Apôtres, avaient juré le faux contre lui [4].

(1) Quand il se réalise, disons-nous, car — et cela mérite d'être relevé — Baanès dans la suite de son argumentation a pris en considération l'éventualité d'un désaccord. « En effet, poursuivait-il, cette parole « les portes de l'enfer ne prévaudront pas » signifie précisément cela (c. à d. que les cinq patriarcats ne peuvent pas défaillir dans leur ensemble). Quand deux seraient tombés, ils recourraient aux trois autres. Quand trois seraient tombés, ils recourraient aux deux autres et si par hasard quatre défaillent, le seul qui a persévéré dans le Christ notre Dieu qui est la tête de tous rappelle le reste du corps de l'Église » (Msi. XVI, 140 E-141).

(2) « Photius est condamné, car il n'a été reconnu par aucun des sièges patriarcaux », ainsi Élie représentant de Jérusalem (Msi. XVI, 79 D), qui dès le début s'était exprimé dans le même sens (*Ibid.* 35 AB et 36 B).

(3) « Hunc itaque qui sic affectavit ... et concussit totam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam et nullatenus converti ac poenitere voluit *neque subdi decreto et iudicio sanctarum patriarchalium sedium consensit*, ut eum, et multo ante, anathematizavit ssmus papa Nicolaus... ita et sancta haec et universalis synodus reprobavit et anathema magis ac magis mandavit » (Msi. XVI, 184 C).

(4) « Verumtamen in pastorem in quem peccaverunt committimus hodiernam dispensationem eorum qui in hac causa praesentes existunt » (Msi. XVI, 184 C).

La liberté de l'Église

Au-delà du cas de Photius les Pères du concile de 869 consacrèrent surtout leurs soins aux problèmes regardant la vie et l'organisation de l'Église. Les canons promulgués par eux en témoignent. Ce fut d'abord et avant tout la volonté arrêtée d'affermir la position de l'épiscopat en face du pouvoir laïc dont l'intervention avait été à l'origine des troubles récents. Déjà au cours de la Vème session les légats romains s'étaient exprimés avec une extrême vigueur. Après que les orientaux eurent déclaré en présence de Photius que leurs sièges ne l'avaient jamais reconnu, les romains s'adressèrent aux Pères en ces termes:

> Vous venez de voir et d'entendre, frères, ce qui depuis longtemps a été dit et fait à propos de cette affaire. Il est manifeste à vous tous que la promotion de cet homme était inacceptable et que la déposition du patriarche Ignace avait été injuste et illégale... Qui donc, tout en prétendant rester chrétien, voudra reconnaître celui que notre siège apostolique ainsi que ceux de l'Orient n'ont pas reçu? Quant à nous, nous rejetons pareille tentative que nous anathématisons afin que jamais plus et d'aucune façon un attentat aussi funeste ne soit perpétré contre l'Église et que le pouvoir séculier n'ait l'audace d'éloigner l'évêque légitime et de le remplacer injustement et contre les lois par un autre. Et bien quoi? Êtes-vous d'accord avec pareille façon de voir, ou bien non? Si oui, ce sont là nos sentiments et ceux du siège que nous représentons. Que si vous n'êtes pas d'accord, et bien nous, nous élèverons notre voix pour proclamer ce que par la grâce du S. Esprit nos Pères ont fait et promulgué (1).

(1) *Ibid.* col. 80. Par cette déclaration les romains mettaient en relief un des motifs fondamentaux qui avaient inspiré la conduite du pape Nicolas qui en 866 s'adressait en ces termes à l'épiscopat de l'Orient: « Sed ita volumus, ita decernimus istiusmodi pontificem (c. à d. Ignace, dans l'éventualité où il aurait été coupable) digna pro factis recipere ut sacerdotale decus penitus non vilescat, nec tam facile pontificalis apex terra tenus incurvetur. Ita inquam volumus et ita decernimus, hunc, immo quemcumque pontificem, iustae subdi sententiae ut non a saecularibus quibuscumque iudicetur, non tyrannice propellatur, non ante audientiam ecclesia sua privetur, non ab inferioribus sed a maioris auctori-

Cette ferme volonté de garantir à l'Église la liberté nécessaire à sa mission se réflète dans les décisions conciliaires. Quiconque aura reçu la consécration épiscopale par la ruse ou l'intervention arbitraire du pouvoir séculier, devra être déposé (1). Aucun des puissants de ce monde ne doit manquer de respect aux titulaires des sièges patriarcaux. Celui qui se servant du pouvoir séculier dont il est investi, essayerait de déposer le pape de Rome ou quelqu'un des patriarches, est frappé d'anathème (2). Les seigneurs laïques ne doivent pas intervenir dans les élections des patriarches ou des métropolites. Si quelqu'un d'entre eux aura l'audace de s'opposer au résultat d'une élection légitime, il sera excommunié jusqu'à ce qu'il se repente (3).

Tout en rendant à chacun l'honneur et les témoignages de respect dus à son rang, les évêques devront se garder de toute manifestation de servilisme envers les gouvernants (les stratèges), de façon à ce qu'ils soient en état de reprendre n'importe quel dignitaire quand il se comporte mal et l'aider à se corriger. L'évêque qui n'aura pas su faire honneur à la dignité qui lui a été conférée, sera suspens pendant un an et le seigneur en question sera privé de l'eucharistie pendant deux ans (4). Le concile rejette « l'affirmation détestable de certains ignorants » qui prétendent qu'un synode

---

tatis persona recti calculi sententiam consequatur. Ita denique volumus et ita decernimus istius immo vero cunctorum sacerdotum causas examinare culpasve punire, ut paternos terminos non transgrediamur, sacros canones non conculcemus, nec decretalia Sedis Apostolicae constituta, quibus ecclesia tota fulcitur atque munitur, quoquo modo violemus. Ad extremum ita volumus et ita decernimus pontificem qualiscumque sit, iudicari ut ecclesiae cui praeest iura, nulla temeritate, nulla praesumptione frangantur » (*M.G.H.* Epist. VI, $515_{28\text{-}39}$). Cet « Ita volumus, ita decernimus... » répété bien quatre fois, marque l'importance que le pape attachait au but qu'il se proposait et la vigueur avec laquelle il entendait le poursuivre. A ses correspondants par ailleurs il ne manquait pas d'en indiquer la raison: « Nam, ajoutait-il plus bas, si licitum fuerit saeculari potestati de ecclesiae Domini praesulibus taliter iudicare, vel si rursus fas extiterit inferioribus de praelatis sibi tam temere ista patrare, perpendite ne ad perniciem vestram, immo totius ecclesiae, nunc et futuris temporibus praesumptio talis praevaleat » (*Ibid.*, $531_{22\text{-}25}$).

(1) Canon XII, Msi. XVI, 167.

(2) Canon XXI, Msi. XVI, 174.

(3) Canon XXII, Msi. *Ibid.*

(4) Canon XIV, *ibid.* 168.

ne peut être célébré sans la présence du pouvoir séculier. En effet, les lois de l'Église ne prescrivent de convoquer que les prélats et non pas les laïcs. C'est pour cela que ces derniers ne sont mentionnés que dans les conciles œcuméniques (1). Aucune autorité séculière ne doit priver arbitrairement les églises des biens ou des privilèges dont elles sont en possession depuis trente ans. Celui qui contreviendrait sera dénoncé pour sacrilège, et restera sous le coup de l'anathème tant qu'il n'aura pas restitué le bien mal acquis (2). Tous, seigneurs et sujets, doivent respecter les évêques qui sont l'image de la hiérarchie céleste (3).

L'empereur s'associa aux Pères dans cet effort pour assurer à l'Église sa liberté d'action. Dans son discours de clôture, après avoir exhorté les évêques à veiller sur l'orthodoxie dans leur diocèse, à garder la paix entre eux et à donner l'exemple aux fidèles. Basile poursuivit en ces termes:

> Quant à vous les laïcs, que vous soyez en charge ou dans la vie privée, je n'ai rien à ajouter sinon à vous rappeler qu'il ne vous est permis en aucune façon de soulever des discussions sur les questions ecclésiastiques, de vous opposer à l'unité de l'Église ou d'attaquer le concile œcuménique. L'examen et la discussion de pareilles affaires appartient aux patriarches et aux prélats chargés du gouvernement, qui ont le pouvoir de sanctifier, de lier et d'absoudre et à qui sont confiées les clés de l'Église et du ciel, non pas à nous qui devons nous laisser conduire et qui avons besoin d'être liés ou déliés. En effet un laïc, quelles que soient sa piété et sa science, même s'il est intérieurement doué de toute vertu, tant qu'il est laïc ne cessera jamais d'être brebis, de même que l'évêque, quel que soit son manque de piété et de vertu, tant qu'il est en charge et orthodoxe dans son enseignement, il ne sera jamais privé du titre de pasteur et des droits de sa charge. De quel droit, nous qui sommes brebis, prétendons-nous à force de distinctions subtiles, soumettre à examen nos pasteurs et enquêter sur ce qui est au-dessus de nous? Nous devons plutôt nous approcher d'eux avec crainte et foi sincère et les regarder avec respect, du moment qu'ils sont les serviteurs du Seigneur tout puissant, et ne

(1) Canon XVII, *ibid.* 171.
(2) Canon XVIII, *ibid.* 172.
(3) Canon XIV, *ibid.* 168 A.

nous occuper que de ce qui appartient à notre rang. Et voilà que maintenant nous voyons un si grand nombre en venir par malice à ce point de folie que, oubliant leur propre rang et le fait qu'ils sont les pieds, ils prétendent dicter la loi aux yeux, contrairement à ce que nature exige, mais selon leurs désirs, chacun étant prêt à dénoncer ses supérieurs, mais d'une extrême paresse pour se corriger lui-même. C'est pourquoi j'avertis et j'exhorte ces gens à s'occuper d'eux-mêmes et à se conduire selon la volonté divine, rejetant cette maudite haine mutuelle et cessant de juger les juges (1).

Nous avons cru opportun de citer en entier ce passage, car il reflète clairement l'état de confusion qui, depuis la déposition d'Ignace, régnait dans l'Église byzantine et par suite, les difficultés que rencontrait le rétablissement de la paix.

A l'intérieur même de la hiérarchie ecclésiastique, le concile prit soin de rappeler les droits et les devoirs de chacun, Personne, clerc, moine ou laïc, ne doit prendre prétexte de crimes dont il aurait, soi-disant, eu connaissance, pour se séparer de la communion de son supérieur hiérarchique, évêque, métropolite ou patriarche, ou pour cesser d'en commémorer le nom dans les dyptiques, tant que le synode n'aura pas émis une sentence (2).

Le concile confirma les pouvoirs du patriarche sur les métropolites: il a le droit de les convoquer soit pour la célébration d'un synode, soit pour les reprendre et les corriger si jamais l'opinion publique devait les accuser de quelque délit. Les métropolites ne doivent pas s'y soustraire prenant prétexte de la défense qui leur serait, soi-disant, faite par les gouverneurs, — car pareille défense est une impiété —, ou des synodes provinciaux qu'ils doivent eux même réunir, car le bien général du patriarcat est plus important que celui d'une province (3).

Les métropolites doivent s'acquitter eux-mêmes de leurs devoirs pastoraux (4); ils ne doivent pas abuser du pouvoir et sous prétexte de visite canonique vivre aux dépens de leurs suffragants ou profiter des biens de leurs églises (5). Le concile confirme enfin

(1) Msi. XVI, 188.
(2) Can. X, Msi. XVI, 166.
(3) Can. XVII, *ibid.* 170.
(4) Can. XXIV, *ibid.* 176.
(5) Can. XIX, *ibid.* 172.

l'ordre de la hiérarchie en rappelant les degrés du recours judiciaire. Le prêtre ou le diacre qui ont un différend avec leur évêque ont le droit de recourir au métropolite de leur province qui devra les accueillir volontiers, convoquer l'évêque et procéder à l'examen du cas. Les évêques qui auraient à se plaindre de leur métropolite, feront recours au patriarche et à son synode qui seul, à l'exclusion des autres évêques ou métropolites, a le droit de se prononcer; son jugement sera considéré valide et définitif du moment qu'il est entouré des personnes les plus dignes (1).

Le souci pastoral et la recherche de la paix

Il y a un dernier aspect de la vie de l'Église dont le concile n'a pas traité formellement mais qui, en réalité, a inspiré toute son œuvre: le souci pastoral. L'empereur en témoignait le premier dès avant l'ouverture du concile dans son adresse aux légats d'Antioche et de Jérusalem d'abord (2), à ceux de Rome ensuite.

> Nous n'avons eu qu'un seul désir, déclare Basile aux Pères du concile, et nous n'avons supplié les juges que pour une seule chose: de ne laisser périr personne, de n'exclure personne de l'Église de Dieu ... et non seulement en privé, mais aujourd'hui tous ensemble et sous les yeux de tout le monde nous les supplions de tendre la main à ceux qui ont besoin de compassion et faire que l'Église soit une assemblée en fête (3).

Tout en reconnaissant le bien fondé en droit des exigences des légats romains, les sénateurs insistent pour que le débat soit renouvelé en séance publique, sans quoi « les esprits ne pourront être guéris ». Cet argument a un tel poids que les romains, tout en ayant pleine conscience de l'entorse faite au droit et aux instructions qu'ils avaient, finissent par céder. D'ailleurs, les décisions

(1) Can. XXVI, *ibid.* 177-178.

(2) Msi. XVI, 79.

(3) *Ibid.* 93 CD. Relation analogue dans le Liber Pontificalis: « Quapropter nos ... propter Deum petimus ut Dei negotium viriliter peragatur et tandem aliquando auctoritate vestri sacri collegii tam pestifera photianae tergiversationis scandala propellantur, quatenus unitas et tranquillitas optate diutius, iuxta decretum ssmi papae Nicolai restaurentur » (*Lib. Pont.*, ed. L. Duchesne, II, 181).

mêmes dont ils étaient porteurs étaient inspirées par l'indulgence et la recherche de la paix. Si l'on excluait Photius et par suite les ordres conférés par lui, c'était avant tout parce que la promotion de cet homme, du vivant d'Ignace, constituait une injustice à la fois et un désordre inacceptables. Mais cela mis à part, la voie de la réconciliation et du rétablissement était ouverte à tous. Ignace devait les accepter malgré la violation des engagements qu'ils avaient pris et quelles que fussent les attaques qu'ils avaient portées contre lui et contre le Siège Apostolique (1). Pour ceux-là mêmes qui avaient été consacrés par Photius, rien ne les excluait des charges ou des dignités ecclésiastiques sauf l'épiscopat (2) à condition qu'ils acceptassent les décisions du concile. Les invitant à se rallier à l'unité, l'empereur s'engageait de son côté à les soulager de tout souci regardant leur condition sociale ou économique. Il avait, déclarait-il, à sa disposition suffisamment de charges et de dignités avec revenus, pour s'acquitter de sa promesse (3).

Ce fut encore le souci pastoral qui prévalut dans les décisions regardant ceux qui avaient juré le faux contre Ignace au synode de 861. Quelques-uns des coupables se sont présentés, ont avoué leur faute et reçu le pardon. Mais d'autres ne sont pas venus. Les sénateurs plaident en leur faveur: que l'on fixe une pénitence et, si même après la fin du concile, ils se présentent à Ignace et le reconnaissent, ils pourront être pardonnés. Mais le patriarche s'y oppose car il tient à une réparation publique. Les sénateurs insistent: les coupables pourraient se présenter au synode patriarcal. Ignace finit par céder. Lecture fut donnée de la pénitence imposée par le concile. Les sénateurs intervinrent encore une fois: la pénitence est juste, mais elle est de trop longue durée; que les vicaires patriarcaux veuillent avoir compassion et du moment que l'injure a été faite à Ignace, qu'ils lui accordent la faculté de la réduire éventuellement. Les vicaires accédèrent à la demande accordant à Ignace pleins pouvoirs et se remettant à sa discrétion. Et les séna-

(1) « Quamvis contra professionem vel subscriptionem suam egerint ac multipliciter adversus summum sacerdotium tuum et in contemptum Sedis Apostolicae exarserint, eos generaliter in suis gradibus confirmantes, ignoscendum decrevimus » (Msi. XVI, 51).

(2) Ainsi Hadrien II pour le cas du chartophylax Paul en faveur duquel Ignace avait plaidé (Msi. XVI, 51 B).

(3) Msi. XVI, 94 E.

teurs de conclure: « Dieu soit béni, lui qui a fait de vous des imitateurs de sa compassion » (1).

Tel est le visage de l'Église dont témoigne le concile de 869. Ses structures essentielles sont:

1. Le Siège Apostolique de l'Ancienne Rome dont le chef est le dépositaire de la mission et des pleins pouvoirs conférés par le Christ à l'apôtre Pierre pour avoir soin de son Corps Mystique, l'Église universelle (2);
2. les patriarches de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem (3) qui, par l'action du S. Esprit constituent entre eux une unité organique et par suite ne peuvent défaillir dans leur ensemble (4);
3. les évêques, image de la hiérarchie céleste, chargés de sanctifier et, s'il le faut, de reprendre et de corriger chacun, même les puissants de ce monde (5). Ceux-ci ne doivent pas interférer dans la vie de l'Église, sinon pour lui venir en aide (6).

En raison de cette structure organique de la hiérarchie la situation critique du patriarcat de Constantinople, loin de pouvoir se résoudre par des décisions simplement locales, devait être soumise à l'examen et au jugement de l'Église de Rome avant tout, et des sièges patriarcaux.

Le salut de tous, la paix et l'unité des esprits constituent le bien suprême à poursuivre. Pour cela les laïcs ont aussi leur part au concile, et leurs instances sont accueillies parfois même à l'encontre du droit. La justice et la vérité étant sauves, la compassion et l'indulgence sont de règle en ce qui regarde les individus.

Face à cette conception contentons-nous pour le moment de relever la thèse avancée par les évêques photiens pour leur défense. A l'empereur qui leur rappelait l'obligation de se soumettre à la sentence portée contre eux par tous les patriarcats, Zacharie de Chalcédoine répliqua: « La loi ecclésiastique est au-dessus du pape

(1) *Ibid.* 152-153.

(2) Lettre du patriarche Ignace (Msi. XVI, 47-48).

(3) Tel est l'ordre dans lequel le canon XXI énumère les sièges patriarcaux (Msi. XVI, 174).

(4) Msi. XVI, 140 E.

(5) *Ibid.* 168, canon XIV.

(6) *Ibid.* 167, 174, les canons XII et XXII.

Nicolas comme des autres patriarches. Quand ils la suivent, ils agissent en conformité avec ce qu'ils enseignent. Mais quand ils s'en éloignent, que ce soit le pape Nicolas ou un autre, nous ne nous soumettons pas » (1). Pour preuve de sa déclaration, Zacharie apporta quelques cas de personnes condamnées d'abord et réabilitées dans la suite ou inversément (2). Au cours de la VIIème session

(1) *Ibid.* 87 B. Les mêmes affirmations furent répétées au cours de la VIIème session.

(2) La thèse autant que les notices historiques citées à l'appui ne semblent pas avoir été farine du moulin de Zacharie. On peut s'en convaincre en parcourant le petit traité de questions et réponses composé par Photius et publié par Valetta en appendice aux lettres du patriarche (*Φωτίου Ἐπιστολαί* Ed. I. VALETTA, Londres 1864, pag. 559-568).

En voici les titres:

I. *En quelles circonstances les Romains ont-ils agi déraisonnablement?* (VALETTA p. 559).

II. *Combien et quels sont les patriarches légitimes que les Romains n'ont pas reçus en communion, sans que ce refus inconsidéré leur ait porté préjudice?* (*Ibid.* 561).

III. *Quand est-il arrivé que, des patriarches ayant été chassés par la haine des empereurs envers eux, ceux qui leur ont succédé sont reçus, du moment qu'ils étaient orthodoxes?* (*Ibid.* 561).

IV. *Quels sont ceux qui ont été condamnés sans que les personnes consacrées par eux en aient subi quelque dommage?* (*Ibid.* 562).

V. *Quand est-il arrivé que certains étant devenus ennemis, ont porté des condamnations réciproques, sans qu'aucun d'entre eux en ait subi quelque dommage?* (*Ibid.* 563).

VI. *Quand est-il arrivé que des évêques ont renvoyé des patriarches sans la présence d'autres patriarches?* (*Ibid.* 563 note 6).

VII. *Quels empereurs ont travaillé pour la paix des églises?* (*Ibid.* 564).

VIII. *Quels sont les synodes dont les décisions, malgré la présence des chefs de plusieurs sièges épiscopaux, sont restées sans valeur parce qu'elles étaient portées contre le droit et la règle ecclésiastique?* (*Ibid.* 565).

La conclusion qui se dégage de cet ensemble de questions et réponses rédigées par Photius manifestement en sa propre défense, c'est que dans l'Église l'essentiel se réduirait à l'orthodoxie. Quant au reste, y compris les décisions des conciles, ainsi que le démontrerait l'histoire, il n'a qu'une valeur relative. Même le canon ecclésiastique, apparemment indiqué comme suprême critère objectif, perd en réalité ce caractère, car nombre de cas cités par l'Auteur prouveraient, à son propre dire, tout juste que la règle a été violée impunément, ou du moins sans de facheuses conséquences. C'est probablement en réponse à ces affirmations que dans sa définition (ὅρος) le concile a tenu à souligner: « non seulement les erreurs dans la foi peuvent conduire à la ruine ceux qui les professent, provoquer le trouble et mettre le désordre dans les Églises, mais aussi la violation des

sion les photiens firent de nouveau appel aux lois ecclésiastiques comme règle suprême.

Nous avons déjà vu plus haut la réponse que firent à ces théories l'empereur d'abord et Baanès ensuite (1). En réalité dans cette discussion, au-delà du cas particulier, s'affrontaient deux conceptions fort différentes: une Église organisée sur la base d'une autorité visible, concrétisée dans une ou plusieurs personnes, ou bien une Église dans laquelle chacun est libre de refuser tout juge pour faire appel, selon son propre avis, à la loi écrite.

Après avoir ainsi terminé l'examen du concile de 869 il nous faut passer à l'étude de celui qui dix ans plus tard rétablit Photius au patriarcat.

Le concile de 879

Celui qui s'aventure à l'étude des Actes de ce concile ne peut se soustraire à l'impression de se trouver sur des sables mouvants. Plusieurs éléments contribuent à créer en lui cette sensation. En voici quelques-uns:

1. Non seulement il nous manque actuellement une édition critique du texte, mais des doutes sérieux planent sur l'authenticité des deux dernières sessions (2). C'est pourquoi nous les laisserons de côté, d'autant plus qu'elles ne contiennent rien de particulier en matière d'ecclésiologie.
2. Il est certain que le texte des lettres pontificales fut modifié de fond en comble à Constantinople pour donner du cours des événements et des décisions de Jean VIII une version fort différente de la pensée de ce pape. Toutes les hypothèses avancées par différents auteurs pour expliquer les choses

---

commandements de Dieu conduit au même désastre ceux qui ne veillent pas ... comme il est arrivé récemment par l'action de Photius ... (Msi. XVI, 182 C) ».

(1) Voir plus haut p. 378.

(2) V. Grumel, *Le « Filioque » au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel Anchialos*, dans *Échos d'Orient* 29 (1930) pp. 257-264; *id. Le décret du synode photien de 879-880 sur le symbole de la foi, Échos d'Orient*, 37 (1938) pp. 357-372; V. Laurent, *Les actes du synode photien et Georges le Métochite, Échos d'Orient*, 37 (1938) p. 89-106, et *Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Bekkos, Ibid.* 28 (1930), p. 386-415.

autrement que par un faux, tombent devant la constatation du pape qui après avoir parcouru les Actes du concile écrit à Photius: « ...sed cum nos scriptis et verbis misericorditer tecum specialiter agendum esse decreverimus, mirandum valde est cur multa quae nos statueramus, aut aliter habita aut mutata esse noscantur, et nescimus cuius studio vel neglectu, variata monstrentur » (1). Si pareil changement a pu avoir lieu pour les lettres pontificales, il ne dut guère être plus difficile d'en faire autant avec celles des autres patriarches, à supposer que cela fut nécessaire et que leurs auteurs, qui avaient certainement besoin du basileus autant que de l'appui de son patriarche, ne se fussent pas conformés d'avance aux désirs de Constantinople.

3. Par les lettres des patriarches orientaux ainsi que par les déclarations des personnages qui les avaient apportées en qualité de légats, nous apprenons que parmi ceux qui dans la même qualité avaient pris part au concile de 869, deux étaient des imposteurs tout court — des marchands sarrazins — et que tous les trois avaient honteusement menti en affirmant que leurs Églises n'avaient jamais reconnu Photius. Or, en face de cette même accusation formulée déjà en 869 par Photius (2) et largement divulguée à Constantinople, les légats orientaux en avaient deux fois formellement appelé à l'empereur (3) et celui-ci, en plein concile, s'était solennellement porté garant de leur identité (4). Par ailleurs, ces mêmes légats avaient séjourné plus d'un an à Constantinople en attendant l'arrivée des romains. Cela avait offert aux sénateurs byzantins qui, ainsi que nous l'avons vu, n'étaient nullement disposés à se laisser mystifier, toute possibilité de contrôle. Alors, qui faut-il croire?

4. Tandis qu'en 869 une commission de sénateurs exerce un contrôle effectif et que les différentes parties, y compris les évêques photiens, dans un débat ouvert confrontent

(1) *M.G.H.*, *Epist. VII*, 227_{23} sqq.
(2) *Lettre 161*, ed. VALETTA p. 496, en particulier p. 498.
(3) MSI. XVI, 24 E, 78 E-79.
(4) *Ibid.* 87 A, 93 A et 100 AD.

leur point de vue respectif, en 879 au contraire, malgré le grand nombre de noms qui figurent dans la liste des présences au début de la Ière session (1), en fait ne paraissent au concile que les adhérents de Photius. Point de sénateurs, aucun représentant du parti qui se refusait de reconnaître Photius et qui — malgré les affirmations en sens contraire — dut être assez nombreux (2).

Toutes ces considérations nous amènent à une conclusion: les évêques du ressort de Constantinople qui prirent part au concile de 879, y compris les légats orientaux, sont loin de représenter les convictions de l'Église et de la société byzantine dans son ensemble. Leurs déclarations reflètent plutôt les thèses en ecclésiologie et les visées en matière d'organisation ecclésiastique d'une fraction de l'épiscopat byzantin, celle des évêques restés fidèles à Photius même après sa condamnation, auxquels, après la mort d'Ignace, un nombre plus ou moins grand, pour des raisons qui dûrent être de nature différente, avait fini par se rallier.

Les antécédents du concile de 879

Au cours de l'année 877, on ne saurait dire avec certitude si c'est avant ou après la mort d'Ignace survenue le 23 octobre de cette année, le pape Jean VIII recevait une lettre de Basile Ier. Sans spécifier davantage, semble-t-il, les détails de la situation, le basileus demandait l'envoi de légats pour le rétablissement de la paix dans l'Église de Constantinople. En avril 878 le pape expédiait dans ce but Paul, évêque d'Ancône, et Eugène, évêque de Porto, auxquels il confiait avec sa réponse à l'empereur, une missive pour Ignace. Mais, arrivés à Constantinople, les légats trouvèrent à leur grande surprise, comme il est facile de l'imaginer, le siège patriarcal occupé par Photius. Celui-ci, en effet, n'avait jamais cessé de se considérer comme patriarche légitime et dans la mesure où le lui permettaient les circonstances, il avait continué à régir la portion de l'épiscopat

(1) Trois cent quatre-vingt-trois, selon les Actes, qui toutefois présentent des doublets et des lacunes.

(2) En effet, en 886, l'empereur Léon VI sentira le besoin d'entrer en pourparlers avec les chefs de ce groupe et avec Rome, et il faudra attendre la fin du siècle pour voir l'union rétablie dans l'Église de Constantinople.

qui lui était restée fidèle. Rappelé de l'exil, il s'était réconcilié, on ne saurait dire en quels termes, avec Ignace à la mort duquel il avait — tout naturellement, de son point de vue — occupé le patriarcat. Pour le coup cette volte-face parut un peu forte aux romains qui firent à leur tour ce que d'autres avaient fait avant eux à Constantinople: ils refusèrent d'entrer en communion avec celui qui, à leurs yeux, n'était qu'un intrus. Intervint alors la diplomatie de Basile Ier à qui était due la nouvelle situation. Des lettres de l'empereur, de l'épiscopat et du clergé byzantin ainsi que des représentants des sièges patriarcaux furent adressées au pape pour lui demander de recevoir Photius dans le suprême degré de l'épiscopat et dans sa communion (1).

A la suite de tout un ensemble de considérations qu'il n'y a pas lieu d'exposer ici, Jean VIII, vu que le patriarche Ignace était mort, et tout en qualifiant d'usurpation le retour de Photius, accéda à la requête impériale aux conditions suivantes:

1. En présence du synode, Photius devait demander pardon pour le passé.
2. On ne devait plus à l'avenir élever au siège patriarcal de Constantinople des laïcs récemment ordonnés.
3. Les évêques consacrés par Ignace qui avaient été éloignés de leurs sièges devaient être rappelés et réintégrés dans leur charge.
4. La juridiction en Bulgarie devait être rendue au siège de Rome.

Ainsi, dans la pensée de Jean VIII, les décisions de ses prédécesseurs aussi bien que celles du concile de 869 gardaient leur validité. Il les abrogeait lui, maintenant, et *absolvait* Photius et le clergé ordonné par lui des censures portées contre eux (2).

(1) « Igitur petistis a nobis quatenus Sede Apostolica sue pandente viscera pietatis Fotium reverentissimum in patriarchatus honore, in summi sacerdotii dignitate et in ecclesiastici collegii societate reciperemus nostręque communionis participem faceremus... » *M.G.H.*, *Epist. VII*, 168_{30-41}.

(2) « ... hunc ipsum patriarcham cum omnibus sive episcopis sive presbyteris seu ceteris clericis et omnibus laicis in quos iudicii fuerat censura prolata ab omni ecclesiasticae sanctionis vinculo absolvimus... illa scilicet potestate fulti quam ecclesia Dei toto terrarum orbe diffusa credit nobis in ipso apostolorum principe a Christo Deo nostro esse concessam.. » *Ibid.* 170_{35}.

Le prêtre cardinal Pierre fut chargé de porter les lettres pontificales au basileus, aux évêques, à Photius. A Constantinople il devait se joindre à Paul et à Eugène en qualité de chef de la délégation.

Le concile

Le concile tint sa première séance entre le 10 et le 15 novembre. D'après le texte des Actes que nous possédons, étaient présents avec les légats romains et celui de Jérusalem, Elie, 378 évêques. À la différence de tous les autres conciles, la préséance ne fut pas tenue par les légats de Rome, mais par Photius. Celui-ci tint le rôle du maître de la maison qui reçoit la visite des envoyés de Rome comme ceux des autres patriarcats.

Dès la première session, Photius avec un certain tact, et Zacharie de Chalcédoine sans le moindre ménagement, signifièrent aux romains pourquoi, à leur avis, on les avait fait venir et tout ce que l'on attendait d'eux. A l'imitation du Christ, qui loin de se contenter de l'adoration des anges s'est abaissé à la recherche du genre humain tombé en perdition, Jean VIII, déclara Photius, ne s'est pas contenté de jouir de la paix de son Église, mais par ses envoyés, Paul et Eugène d'abord et ensuite le cardinal Pierre, vient visiter ceux qui — s'il y en a — désobéissent à la vérité, et vient leur adresser l'admonition qui convient afin que, abandonnent l'erreur schismatique où ils étaient tombés, ils s'unissent au Christ, notre vrai Dieu et notre chef commun... (1). Cela dit, Photius passa aux formules de courtoisie. Le cardinal Pierre le suivit volontiers sur ce terrain, déclarant le souci paternel du pape envers les Pères du concile de voir l'Église unie devenir un seul troupeau. Là-dessus, Jean d'Héraclée repliqua: « Par ses saintes prières, elle l'est déjà et nous avons un vrai pasteur, saint et innocent, Photius notre seigneur et patriarche œcuménique » (2). Mais pour ne laisser aucun doute aux romains, Zacharie de Chalcédoine prit la parole. Après avoir brièvement fait l'éloge de Photius et rappelé les vicissitudes de son patriarcat, ce qu'il avait dû subir et que de toute façon, aux romains comme à plusieurs autres, il

(1) Msi. XVII, 381 AB.
(2) *Ibid.* 381 E-382.

convenait mieux de passer sous silence, il poursuivit en ces termes:

Mais la vertu de notre pieux basileus répara la défaite démontrant comment en tout, mais surtout dans cette affaire, il est sous la conduite de Dieu. Il manifeste en effet à tout le monde la fausseté des déclarations venues soi-disant de l'Orient et que de là-bas il n'était venu rien de bon. Il s'enquiert aussi de l'avis du pape Jean. Ce dernier ne prétend en aucune façon maintenir ce qui avait contribué à la ruine et à la dissolution de l'Église. Au-dessus de tout cela Basile regarde droit à la règle ecclésiastique et à la nature du droit. En effet, c'est de là que toute action tient sa validité et se fait accepter de tous, tandis que ce qui se fait sans lui se révèle vain et sans consistance. Nous rendons à l'Église ce qui lui appartient, son propre époux, tandis que tout ce qui a été fait contre ce dernier est considéré comme un délire prolongé et de vaines paroles. Après quoi, plusieurs tout de suite, d'autres plus tard, ont adhéré à ce qui avait eu lieu. Mais quelques-uns, faciles à compter, ennemis de la paix de l'Église, dominés par la « philautie », l'amour-propre, sont restés de côté. Et si quelqu'un leur en demande la raison et pourquoi ils se séparent du corps commun, ils ont une justification toute prête: «C'est l'Église romaine qui le veut! », pareils à un sacrilège ou à un assassin qui, sommé de rendre compte de ses actions, se justifierait en disant: « Je fais cela par ordre des romains ». C'est ainsi que l'Église romaine qui jouit elle-même de la paix et, si possible, la procure aux autres, est devenue, si pas dans la réalité, du moins selon leurs dires, la cause des troubles, des inimitiés, des scandales, bref de tous les maux qui ont assailli notre Église. C'est pour cela que notre très pieux empereur vous a invités et que vous voilà présents, pour vous disculper des accusations et des reproches que presque tout le monde vous adresse pour les erreurs qu'à leur dire vous avez commises. Aussi, pour vous parler en toute vérité, Pères et Frères de l'Église romaine, c'est pour vous que se tient le présent synode, pour votre honneur, afin que ces derniers schismatiques cessent de vous indiquer calomnieusement comme les chefs de la révolte et des troubles. Quant au reste, par la grâce de Dieu et la coopération de notre basileus, ami du Christ, tout va bien et n'a besoin de personne pour être corrigé. Et que ce discours n'est pas seulement de moi, mais la voix

unanime de ce nombreux synode vous pouvez le constater par vous-mêmes (1).

Après que le concile eut déclaré son adhésion à Photius, Zacharie poursuivit encore en dénonçant l'attitude de ces « derniers schismatiques » qui acceptent bien les décisions des papes Nicolas et Hadrien mais refusent de se soumettre à celles de Jean VIII. « Qu'est-ce que cela signifie, demanda Zacharie, sinon que ce ne sont pas eux qui obéissent aux décisions des pontifes romains, mais qu'ils voudraient forcer ces grands et admirables prélats à se plier à leurs volontés (2).

Les thèses de Zacharie seront reprises et précisées au cours de la seconde session par Procope de Césarée:

> Nous avons plusieurs fois déclaré notre attitude, expliqua-t-il après la lecture des lettres de Jean VIII, c. à d. que nous avons adhéré sans hésitation à notre seigneur et patriarche œcuménique Photius. Nous devions en effet être les premiers à le faire, car ceux qui sont plus proches des événements en connaissent le cours plus exactement que ceux qui sont éloi-

(1) Msi. XVII, 384-385.

(2) *Ibid.* 385-388. Pour donner à ce discours sa troisième dimension, il convient de le confronter avec quelques données biographiques de Zacharie. Sacré évêque de Taormine par Grégoire Asbestas, alors archevêque de Syracuse, il avait suivi celui-ci dans son attitude envers le patriarche Ignace. Après l'excommunication prononcée par ce dernier contre Asbestas et les siens, Zacharie vint à Rome, où au nom de tout le groupe il interjeta appel auprès du pape Benoît III (*M.G.H., Epist. VI*, 537), contre la sentence du patriarche qu'il accusait d'avoir été promu illégalement (Wolf von Glanwell, *Die Kanonensammlung des Kardinals Deusdedit*, Paderborn 1905, p. 608_{33-35}). La controverse ne pouvant être dirimée faute d'information suffisante, ordre fut donné à Zacharie de se considérer suspens jusqu'à conclusion de l'affaire. Il n'en tint aucun compte, prit part à la promotion de Photius qui le transféra au siège de Chalcédoine, et fut parmi les quatre évêques chargés de porter à Rome la lettre intronistique du nouveau patriarche. Au cours du concile de 869 il prétendit avoir été reçu en communion par le pape Nicolas, mais fut démenti par le diacre Marin. Pendant la VIIIème session il refusa de se soumettre aux décisions des papes Nicolas et Hadrien II, car, prétendait-il, ils auraient agi contre les règles ecclésiastiques. Métrophane de Smyrne réfuta clairement cette dernière affirmation, mais Zacharie n'en démordit pas pour autant, offrant ainsi le premier l'exemple de ce qu'il reprochait aux autres maintenant.

> gnés, et ceux qui ont touché les choses de leurs mains et les ont vues de leur propres yeux que ceux qui les ont apprises seulement par ouï-dire. Aussi, comme nous l'avons déjà dit, ils sont mieux en état de s'enquérir et de juger de la vérité. Pour cela, après avoir tout examiné et appris, nous avons jugé que notre salut et ce qui est agréable à Dieu n'était rien d'autre que d'adhérer à Photius notre très saint patriarche.

Mais comme il en reste quelques-uns — très peu à vrai dire — qui sont encore hors de l'Église, il faut que les légats romains les exhortent et les éclairent sur la vérité. Ces personnes n'ont d'ailleurs d'autre motif de s'opposer que les signatures qu'ils ont apposées (1).

Dans ce même ordre d'idées, d'après lequel les romains n'étaient là que pour convaincre les récalcitrants et défendre la bonne réputation de leur Église, les représentants des autres patriarcats n'avaient d'autre fonction que celle de témoins chargés de démentir ce que leurs prétendus collègues avaient affirmé en 869. Ils n'avaient à exercer aucune fonction de juges par rapport à ce qui venait d'être fait à Constantinople. Effectivement c'est à cette ligne de conduite que se conformèrent les légats orientaux. Ils déclarèrent certes leur accord avec le reste du concile, mais à plusieurs reprises et particulièrement en apposant leur signature aux Actes, à la différence des romains, ils tinrent à souligner qu'ils en avaient prévenu les décisions, ayant dès le début reconnu Photius comme patriarche légitime selon les lois ecclésiastiques. Avec les autres évêques ils se réjouissaient de voir Jean VIII se joindre à eux, mais cette accession, pas plus que les condamnations portées par ses prédécesseurs, n'affectait aucunement leur attitude (2).

Patient diplomate, le cardinal Pierre préféra attendre la seconde session pour prendre position. La forme solennelle dans

(1) Msi. XVII, 409 BC.

(2) Ils signent tous: « (ὁ δεῖνα) ... τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ καὶ οἰκουμενικῇ συνόδῳ συμφωνῶν, μᾶλλον δὲ καὶ πρὸ ταύτης οὕτω φρονῶν, ἀποδέχομαι Φώτιον τὸν ἁγιώτατον ἀρχιερέα Θεοῦ, πατριάρχην ἔννομον καὶ κεκανονισμένον... *Ibid.* 509. Élie, envoyé de Jérusalem, assure que le patriarche Théodose de Jérusalem « ... συνοδικῶς μὲν προαποδεξάμενος Φώτιον ... μᾶλλον δὲ ἣν εἶχε περὶ αὐτοῦ ἀρχαίαν, ὑψηλὴν καὶ μεγάλην ὑπόληψιν ἐβεβαίωσε ... *Ibid.* 464 B. De même Basile de Martiropolis, *ibid.* 476 D, et le synode à son tour: « Ἡμεῖς... πᾶσαν ἔχομεν πληροφορίαν ὅτι οὐδέποτε διέστησαν οἱ ἀνατολικοὶ θρόνοι ἀπὸ τοῦ ἁγιωτάτου ἡμῶν πατριάρχου ... » *Ibid.* 484 A.

l'introduction de son discours soulignait l'importance qu'il attachait à ses paroles.

> Que l'Église plantée par Dieu et par la grâce du St. Esprit, qui par la médiation de nos pieux empereurs vient de recevoir la paix, écoute ce que nous allons déclarer. Les très pieux empereurs Basile, Léon et Alexandre ont adressé une première et une seconde fois des lettres à la Mère des Églises, la grande ville de Rome, regardant la paix et la concorde qui actuellement vient d'être établie dans l'Église de Constantinople; non seulement, mais aussi les prélats d'Alexandrie, de Jérusalem et d'Antioche ont écrit priant le très saint pape Jean de confirmer et d'accepter (βεβαιῶσαι καὶ ἀποδέξασθαι) la paix concordée entre vous. Celui-ci, se pliant aux prières formulées par vous et par eux, nous a envoyés comme vous voyez, nous ses vrais serviteurs, pour accomplir avec vous ce que vous avez demandé. Il a en même temps envoyé des lettres au sujet de cette paix et de cet accord aux pieux basileis, à Photius et à vos Excellences. Nous voulons donc avant tout que lecture soit donnée de la lettre adressée aux très pieux basileis [1].

Avant même d'être une thèse, cette déclaration constituait un démenti au discours de Zacharie et de ceux qui avaient parlé dans la même ligne, un démenti qui engageait les basileis chacun par son nom, et qui était appuyé par les faits c. à d. le texte des lettres adressées par eux à Jean VIII. Non, les romains n'étaient pas là seulement pour exhorter les schismatiques, mais avant tout pour conférer caractère de légitimité (βεβαιῶσαι) à l'accord conclu entre les parties à Constantinople et pour annoncer que l'évêque de Rome venait de reconnaître Photius comme patriarche avec tout ce que cela signifiait en termes de droit.

Nous ne possédons pas les lettres impériales, mais la réponse de Jean VIII dans sa version originale montre bien que leur contenu correspondait à la déclaration du cardinal Pierre [2]. Celui-ci par ailleurs, tout en exprimant de différente façon sa joie et celle de ses collègues pour le rétablissement de la paix et l'acceptation de Photius, ne manqua pas de bien mettre en lumière le point de vue de son maître sur l'affaire. Ainsi, au cours de la seconde session

(1) *Ibid.* 393 DE.
(2) Voir plus haut la note 1 p. 391.

il déclara: « Notre saint Père vous demande au moyen de nous ses serviteurs, comment Photius, le saint patriarche a-t-il accédé à son trône? Nous déclarons en effet qu'il n'aurait pas dû le faire avant notre arrivée » (1).

Cette déclaration, qui correspond par ailleurs au texte latin des lettres de Jean VIII, touchait un point essentiel de divergence entre Rome et Photius. Élie, envoyé de Jérusalem, répondit: « Les trois patriarches de l'Orient l'ont toujours reconnu comme patriarche et de même, à quelque exception près, tout le clergé de Constantinople. Qu'est-ce qui aurait dû l'empêcher d'occuper le trône? » Quand ensuite les légats romains s'adressant aux évêques insistèrent: « Frères, dites vous autres, comment a-t-il accédé au trône? », les interpellés répondirent: « Avec l'assentiment des trois sièges patriarcaux comme vient de le dire Élie; de plus, à la suite de pressantes invitations et prières, ou plutôt, à vrai dire, de fortes pressions de nos souverains basileis et avant ces pressions par l'accord et la prière de toute l'Église de Constantinople » (2).

Ces réponses mettent en lumière deux éléments étroitement liés, quoique de nature différente, qui caractérisent la conception de l'épiscopat représenté au concile. Le premier c'est l'indépendance que l'Orient tout entier revendique par la bouche du représentant de Jérusalem. En l'occurence c'est le cas de leur collègue et chef en même temps (3), que les patriarches de l'Orient prétendent avoir le droit de définir. Du moment qu'il a été reconnu par eux et par son propre clergé, il peut, sans plus attendre, occuper son trône. Zacharie de Chalcédoine avait déjà signifié la même chose quand il avait déclaré aux légats romains que leur mission

(1) « ...λέγομεν γὰρ ὅτι οὐκ ἦν καλὸν πρὸ τῆς ἐλεύσεως ὑμῶν ἀνελθεῖν αὐτόν », *Ibid.* 420 D.

(2) *Loc. cit.*

(3) Ce sont les éloges et les appellatifs, que les patriarches orientaux adressent à Photius qui nous font songer à ce second titre. Ainsi Théodose de Jérusalem: « ... ἡ ἐν ἀσυγκρίτῳ ἁγιότης σου ὦ θεσπέσιε ἱεράρχα *καὶ τῶν ἐκκλησιῶν βάσις*, ἀρετῶν ὁμόνοια ... » et plus bas « ὦ ἱερὰ κεφαλὴ τοῦ τῆς ἐκκλησίας σώματος... » Msi. XVII, 441 DE. Pareillement l'inscription de la lettre d'Abramios: « Ἀβράμιος μητροπολίτης Ἀμιδῶν καὶ Σαμοσατῶν Ἀρμενίας τῷ ὑπὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐλλαμπομένῳ *πατρὶ πατέρων* κυρίῳ Φωτίῳ... *Ibid.* 445 D. Élie, patriarche de Jérusalem: « ... μνήσθητι καὶ νεκρῶν, ὁ ζῶν, καὶ προβάτων ἀπεσχοινισμένων μακράν, ὁ *μέγας ποιμήν*. *Ibid.* 481 E. Quant aux éloges il est difficile de dépasser Michel d'Alexandrie, *Ibid.* 432 BC.

se limitait à la conversion des « schismatiques » (1). Les affirmations répétées des légats orientaux ainsi que des évêques que « même avant réception des lettres de Jean VIII », ils avaient depuis toujours reconnu Photius, étaient de même une revendication indirecte du droit à l'autonomie (2). A un moment donné même, le synode déclara que c'était Jean VIII qui venait maintenant lui aussi à l'unité (3).

Ce droit à l'autonomie des décisions avait été déjà avancé par ce même milieu en 861 en présence des évêques Radoald de Porto et Zacharie d'Anagni, envoyés par Nicolas Ier pour examiner le cas d'Ignace. Dans la séance d'ouverture l'empereur Michel III avait alors déclaré: « Il n'y aurait aucunement lieu d'examiner à nouveau le cas d'Ignace qui a été déposé pour des fautes mani-

(1) *Ibid.* 385 C.

(2) Ainsi Procope de Césarée: « Ἡμεῖς, ὡς πολλάκις εἴπομεν, καὶ πρὸ τῆς ὑμετέρας τιμίας ἐλεύσεως, καὶ πρὸ τῆς ἐγκειμένης τῷ τιμίῳ γράμματι παραινέσεως, Φώτιον τὸν ἁγιώτατον πατριάρχην ἀρχιερέα ἡμῶν καὶ ποιμένα ἀπεδεξάμεθα καὶ ἀποδεχόμεθα » *Ibid.* 408 D. De même, le synode après la lecture de la lettre de Jean VIII au clergé de Constantinople, *Ibid.* 456 B. Très significative aussi la déclaration du synode après la lecture de l'article du *commonitorium* qui abrogeait le concile de 869: « Ἡμεῖς δι' ἔργων ἀπεκηρύξαμεν καὶ ἀπεβαλόμεθα *τὴν παρ' ἡμῶν* λεγομένην σύνοδον ἑνωθέντες Φωτίῳ τῷ ἁγιωτάτῳ ἡμῶν πατριάρχῃ ... » (*Ibid.* 472 A), et dans la suite, encore une fois: « ... ὡς πολλάκις ἔφημεν, καὶ πρὸ τοῦ ἐπιψηφίσασθε τὸν ἁγιώτατον πάπαν Ἰωάννην τὴν τῶν ἀθέσμων ἐκείνων ἀναίρεσιν, πάντα τὰ κατὰ τοῦ ἁγιωτάτου ἡμῶν πατριάρχου γραφέντα καὶ λαληθέντα ἀναθεματίσαμεν ... », *Ibid.*, 492 C.

Dans la déclaration de Procope de Cesarée le droit à l'autonomie des décisions est même revendiqué pour l'Église de Constantinople à elle seule. S'adressant à Photius, Procope déclare: « ... ἡμεῖς οὐκ ἐδεήθημεν τῶν ἐπιστολῶν (celles de Jean VIII comme des orientaux) εἰς τὸ τὴν σὴν ἀρχιερωσύνην ἀποδέξασθαι. Ἡμεῖς καὶ πρὸ αὐτῶν ἡνώθημεν καὶ συνεδέθημεν πνευματικῶς ... Πλὴν χαίρομεν ὅτι τὴν ἡμετέραν ὁμοφροσύνην πάντες οἱ ἀρχιερατικοὶ ἐπικυροῦσι τε καὶ ἐπικρατύνουσι θρόνοι » (*Ibid.* 484 B).

(3) « ... καὶ νῦν δὲ εὐχαριστοῦμεν τῷ Θεῷ καὶ τῷ ἁγιωτάτῳ πάπα Ἰωάννῃ, ὡς ὁμονοοῦντι καὶ ὁμοφρονοῦντι ἡμῖν καὶ ἀσπαζομένῳ τὴν ἕνωσιν τῆς τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας καὶ συνεργοῦντι ἡμῖν εἰς πᾶσαν τὴν τῆς καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίας κατάστασιν καὶ περιπτυσσομένῳ καὶ ἀσπαζομένῳ καὶ ὁλοψύχῳ διαθέσει ἑνουμένῳ πρὸς Φώτιον τὸν ἁγιώτατον ἡμῶν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα » (*Ibid.* 456 B). De même quand il fut question de l'acceptation du second concile de Nicée, le synode déclara: « Καὶ νῦν πρέπον ἐστὶ μετὰ πάσης τῆς γενομένης ἀποδοχῆς καὶ ἑνώσεως τῆς τῶν Ρωμαίων ἐκκλησίας διὰ μεσιτείας τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου ἡμῶν Φωτίου καὶ ἐπὶ τῇ ὑποθέσει ταύτῃ συμφωνῆσαι ἡμῖν, ὡς ἂν μηδὲ ἐν τούτῳ εἴη ἐν ἡμῖν διαφωνία », *Ibid* 493 E.

festes, mais pour rendre hommage à l'Église romaine et au pape Nicolas dans la personne de ses envoyés, nous permettons que soient discutées de nouveau les questions qui le regardent » (1). A son tour, pour le compte de l'épiscopat, Paul de Césarée en Cappadoce qui sera suivi par Théophile de Laodicée, déclarait: « Le synode a prononcé une sentence contre Ignace de sorte que dans notre Église son cas est clos et n'a plus à être remis en discussion; mais pour rendre hommage à Saint Pierre et au pape universel Nicolas nous consentons tous à ce que son procès soit repris et qu'il soit jugé de nouveau » (2). Contre cette façon de poser la question, deux fois les légats romains avaient alors pris position: « Nous, représentants de notre seigneur le pape Nicolas, en vertu des décisions des saints Pères du concile de Sardique nous voulons qu'Ignace se présente à nous et que son procès soit renouvelé » (3). Et devant de nouvelles instances ils furent encore plus explicites: « Même si vous avez porté une sentence à son égard, toutefois nous, du moment que nous représentons « l'apostolicus », en vertu des prescriptions du droit nous voulons refaire son procès » (4).

Le second élément que la réponse du synode mettait en lumière c'est le caractère décisif que l'intervention du basileus revêtait dans les affaires ecclésiastiques. Zacharie de Chalcédoine avait déjà attribué à l'initiative de Basile Ier tout le mérite pour le rétablissement de l'union (5). Il en est de même des autres orateurs et à plusieurs reprises du synode (6). Photius à son tour dans les explications qu'il fournit sur les circonstances de son accession au trône patriarcal, laissa bien entendre que dans toute sa carrière ecclésiastique l'élément déterminant, la règle pouvait-on dire, avait été la volonté des basileis, celle de Michel III et de son gou-

(1) Wolf von Glanwell, *Die Kanonensammlung des Kardinals Deusdedit*, Paderborn 1905, p. 603_{7-9}.

(2) *Ibid.* 603_{10-13}.

(3) *Loc. cit.*

(4) *Ibid.* 605_{17}.

(5) « Ἀναμάχεται τὴν ἧτταν ἡ ἀρετὴ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως ἡμῶν ἐν πᾶσι μὲν δηλοῦντος ὡς ὑπὸ Θεοῦ τὴν διάνοιαν ἔχει κυβερνωμένην, μάλιστα δὲ σαφὲς ἐν τούτῳ πεποιηκότος », Msi XVII, 384 E.

(6) Ainsi, Procope de Cesarée: « Τοῦτο δὲ ἀγαθὸν καὶ ἅγιον τῆς αὐτοῦ εὐλαβείας ὁ ἁγιώτατος πάπας Ἰωάννης ἐποίησεν ὅτι τὸ εὐσεβες θέλημα τῶν ὑψηλῶν καὶ μεγάλων βασιλέων ἡμῶν καὶ τῆς ἡμετέρας ταπεινώσεως ἐξεπλήρωσε », *Ibid.* 408 E. Pareillement le synode: « ...διὰ τῆς ἐνθέου ἐπιμελείας τῶν ... βασιλέων ἡμῶν... ἡνώθημεν πάντες » *Ibid.* 421 B et 484 B.

vernement jadis, comme celle de Basile Ier dans la suite (1). Il est remarquable à cet égard, qu'en 869 tandis que sans la moindre hésitation il témoignait du plus haut mépris pour les représentants des patriarcats, y compris ceux de Rome dont il ne pouvait contester l'authenticité, il n'eut que des marques de respect pour l'empereur qui était pourtant à l'origine de sa chute (2).

L'autonomie des Églises d'Orient et le souci de réserver les droits du Basileus dans leur organisation, inspirèrent de même la réponse que l'épiscopat byzantin fit aux requêtes de Jean VIII concernant la promotion des laïcs à l'épiscopat et la juridiction en Bulgarie. Pour ce qui est de la première, les orientaux avancèrent leur interprétation des canons de Sardique (3) et quant à la seconde ils revendiquèrent en matière, le droit du basileus de se prononcer (4).

Les romains toutefois n'abandonnèrent pas pour autant leur point de vue. Ils le laissèrent bien entendre à leurs collègues de l'Orient. Au cours de la IVème session, après la lecture de la lettre du patriarche d'Antioche Théodose, qui assurait que son Église avait toujours reconnu Photius et n'avait nullement approuvé ce qui avait été fait contre lui, le cardinal Pierre déclara:

> Vous savez tous, Frères, que nous sommes venus ici pour la paix et l'union de l'Église de Constantinople et la réception du patriarche Photius. Et voici que nous constatons que les trônes de l'Orient tous d'accord, comme obéissant à un même signe, ont envoyé des lettres de communion. Aussi nous nous réjouissons en voyant que tous les sièges patriarcaux ont marqué leur accord à cette union avec notre seigneur le pape

(1) *Ibid.* 421 D, où il faut remarquer que le clergé ne fait qu'appuyer la volonté du basileus. Caractéristique aussi la réponse de Photius aux envoyés de Basile Ier: « ... ἐγὼ χρείαν τινὸς οὐκ ἔχω ἀλλ' ἀντὶ πάντων, ἔχω τὸ ἥμερον καὶ τὸ γαληνὸν τῆς τοῦ βασιλέως ἡμῶν τοῦ ἁγίου περὶ ἐμὲ διαθέσεως » (*Ibid.* 425 B).

(2) Interrogé par Baanès s'il était disposé à souscrire le « libellus » porté par les romains, Photius répondit: « Dominus imperatorem nostrum sanctum custodiat in multos annos, et Gregorius et nos similiter oramus. Imperatori nostro sancto, vicariis autem rationem non praebemus » (Msi. XVI, 97 E). Terminant la lettre qu'il adressait de son exil aux évêques qui lui étaient restés fidèles, il leur recommande particulièrement de continuer à prier et à obéir au basileus. Voir *Φωτίου Ἐπιστολαὶ* ed. Valetta, p. 484.

(3) Msi. XVII, 456-460.

(4) *Ibid.* 420 BC.

œcuménique. Celui-ci en effet est la tête de toutes les Églises, et avec l'aide du Saint-Esprit ils ont fait ce qui était de leur devoir en suivant la très sainte Église des romains (1).

De même, pour ce qui concernait les autres requêtes de Jean VIII, malgré les réponses somme toute clairement négatives qu'ils avaient reçues de l'épiscopat, les romains ne cessèrent pas de les renouveler chaque fois que la lecture des lettres de leur maître leur en offrait l'occasion (2). Ils reçurent évidemment les mêmes réponses. Aussi, malgré les expressions de commune réjouissance, le lecteur des Actes de ce concile ne peut-il se soustraire à l'impression d'assister à un dialogue entre sourds.

Après avoir entendu la voix des principaux interlocuteurs à l'intérieur du concile il nous faut examiner ce que pensaient les absents, à commencer par l'empereur.

Basile Ier n'avait certainement pas écrit au pape dans le sens exposé par Zacharie: c'eût été de la mauvaise politique. Au contraire, Jean VIII le félicite pour la vénération dont, à l'imitation de ses prédécesseurs, il donne preuve à l'égard de l'Église romaine et pour sa disposition à soumettre toute autorité à son jugement (3). Les faits sont d'ailleurs assez éloquents par eux mêmes. A l'arrivée de Paul et d'Eugène, Basile s'était vu refuser par eux son patriarche, ce qui n'était pas une bagatelle. En conséquence il avait dû se plier à écrire une seconde fois à Rome pour présenter, explicitement cette fois-ci, sa requête dont l'essentiel devait être la reconnaissance de Photius, car c'était bien là ce que Paul et Eugène s'étaient refusés de faire. Pour dur que cela put paraître, Basile s'y était soumis, non seulement pour être cohérent avec ce qu'il avait professé dans sa lettre au pape en 868, mais aussi parce que c'était là une condition nécessaire pour réaliser la paix dans son Église. En effet, Stylien de Néocésarée nous apprend qu'à la seconde accession de Photius au patriarcat « un grand nombre de gens, désorientés par ce fait, déclarèrent: « Nous ne l'accep-

(1) *Ibid.* 480 C.

(2) *Ibid.* 488.

(3) « ...disciplinis ecclesiasticis edocti Romanae Sedi reverentiam more praedecessorum vestrorum piissimorum imperatorum conservatis et ei cunctam subicitis auctoritatem ... Quam esse vere omnium ecclesiarum Dei caput, et beatorum Patrum pręcipuę regulae et orthodoxorum principum statuta declarant et *pietatis vestrae reverentissimi apices adtestantur* », *M.G.H. Epist. VII*, 167_{30-40}.

terons pas, tant que le siège apostolique de l'Ancienne Rome n'aura pas donné son assentiment » [1].

Par les Actes du concile nous apprenons en effet que deux sénateurs qui s'étaient jusque là abstenus d'entrer en communion avec Photius, se sont présentés aux légats romains qui en donnent notice au synode, pour exprimer leur adhésion aux décisions du concile. Leurs explications méritent d'être relevées. Selon les légats romains les deux patrices, apprenant que l'Église de Rome reconnaissait maintenant Photius comme patriarche et acceptait l'accord conclu à Constantinople, avaient accepté eux aussi l'union. D'après ce que déclarèrent les évêques, le raisonnement des patrices aurait été le suivant: Si nous avions commis une faute envers notre patriarche, nous aurions été nous faire absoudre par lui, mais comme la sentence a été portée contre lui par le concile, nous attendons que d'autres sièges procèdent à son abrogation de façon que nous ne portions en cela aucune responsabilité [2].

Les témoignages que nous venons de rapporter démontrent qu'il y avait des gens à Byzance, à commencer par l'empereur et des sénateurs, qui sans être des fanatiques, considéraient valides les décisions du concile de 869 et, tout en admettant la possibilité d'une révision, estimaient nécessaire pour cela l'intervention d'une autorité légitime, en particulier celle de Rome, avant d'entrer en

(1) Msi. XVI, 432 A.

(2) Msi. XVII, 485 CD. Dans leur façon de s'exprimer, les évêques ont mêlé leur propre point de vue au raisonnement des sénateurs. Aussi, pour comprendre ce dernier il faut le dégager du point de vue subjectif des évêques qui le rapportent. «Nous avons été surpris, disent les sénateurs, par les faux apocrisiaires et par d'autres personnes (évidemment les légats romains dont les évêques ne pouvaient nier l'authenticité), et nous avons souscrit (aux Actes du concile de 869). Si *nous* avions fait des déclarations contre notre patriarche, c'est à lui que nous aurions demandé pardon, mais comme la prévarication (c'est ainsi que les évêques de Photius appelaient la sentence du concile de 869) a été faite contre lui (par un concile et non pas par nous), nous attendions la décision d'un autre patriarcat qui abrogeât la sentence de condamnation (τὸ κατάκριμα) de façon à ne porter aucune responsabilité ».

En réalité, ainsi que l'avaient rapporté les légats romains, ce que les patrices attendaient c'était le geste non pas d'un patriarcat quelconque, mais bien la sentence de Rome en particulier. En effet, malgré les affirmations des représentants des autres sièges qui assuraient que leurs patriarches avaient dès le début reconnu Photius, les sénateurs ne se décidèrent qu'après s'être bien assurés de la décision romaine.

communion avec Photius. Cela signifiait en d'autres termes que l'Église de Constantinople, autant que celles de l'empire d'Orient, n'étaient pas en état de dirimer à elles seules le problème posé par l'élection de Photius. C'était l'avis des légats romains et exactement le contraire de ce que Zacharie de Chalcédoine, suivi des évêques, s'efforçait d'inculquer de toute façon.

Il y avait encore d'autres gens à Byzance, qui malgré les exhortations du concile, n'entendaient en aucune façon se rallier à Photius. Ils avaient, eux aussi, leurs arguments, et l'on aurait tort de les ignorer. C'était avant tout la crainte de violer les engagements pris sous serment et anathème en souscrivant les Actes du concile de 869; il s'agissait d'évêques et de sénateurs, les seuls directement en question. Le pamphlet rédigé par un anonyme contre ceux qui « ont foulé aux pieds la croix » c. à d. contre les parjures, témoigne de l'horreur que provoquait dans beaucoup de consciences l'idée d'aller à l'encontre des sentences portées en 869 (1). Les déclarations des légats romains ne parvenaient pas à faire brèche dans ces esprits devenus après ce nouveau renversement, plus méfiants que jamais. Le collectioniste qui a recueilli le dossier antiphotien, connait bien l'acceptation de Photius par Jean VIII, mais il la tient pour une tromperie, car « le pape Jean ne pouvait pas absoudre celui que son prédécesseur avait lié », et « il est impossible que l'Église des romains puisse reconnaître, même « par économie » les ordres sacrés de ceux que leurs propres pères ont frappé d'anathème » (2). Mais avant cela même, notre collectionneur apporte un argument de principe. Après avoir rappelé la condamnation portée par Rome et par les représentants des patriarcats, il conclut: « Ceux-là donc qui ont été condamnés par tant de patriarches, un patriarche à lui seul ne peut pas les absoudre » (3).

En même temps que du retour de Photius au patriarcat, le concile affronta un problème qui dut être l'objet de pourparlers privés avant d'être traité en séance: celui des rapports entre les Églises de Rome et de Constantinople. Photius s'était déjà plaint auprès de Nicolas Ier de l'accueil reservé en Occident à des gens considerés comme mauvais sujets à Byzance (4). Au cours de la Vème

(1) Msi. XVI, 441-445.
(2) *Ibid.* 453 AB.
(3) *Ibid.* 452 D.
(4) *P.G.* 102, 116-117.

session, à la suite d'une proposition des légats romains, l'assemblée décréta que dorénavant les sentences ecclésiastiques portées à Rome comme à Byzance auraient été reconnues de part et d'autre « sans que soient modifiés en rien, ni maintenant ni plus tard, les droits de primauté (τὰ πρεσβεία) qui appartiennent au siège de l'Ancienne Rome et à son Président » (1). Ainsi, par voie indirecte, le patriarche de Constantinople se voyait reconnaître en Orient un droit pareil à celui dont jouissait l'évêque de Rome en Occident. Par ailleurs les romains obtenaient d'un épiscopat fortement incliné au particularisme d'une église d'État, l'engagement à reconnaître, maintenant et dans la suite, le rôle dévolu à l'évêque de Rome dans le corps de l'Église universelle.

L'ecclésiologie au concile de 879

Après ce que nous venons d'apprendre, il est naturel de se poser la question: les Actes du concile de 879 et les notices qui s'y rattachent nous révèlent-ils chez les byzantins une ecclésiologie différente de celle dont témoignent les Actes du synode de 869?

Les témoignages que nous avons recueillis mettent en lumière, croyons-nous, à Constantinople autour de l'année 879, une situation trouble. Cela est dû à la diversité des buts poursuivis par les différents groupes de personnes. Basile Ier cherchait une pacification aussi générale et durable que possible. A cette fin, semble-t-il, il avait cru plus sage de rappeler Photius et de lui confier le trône patriarcal plutôt que de faire élire un successeur à Ignace. Mais pour que ce dessein réussit, la sanction de Rome était indispensable. Basile le savait pour l'avoir professé dix ans auparavant et, dans le cas où il aurait changé d'avis, une partie au moins de l'opinion publique était là pour le lui rappeler. Force lui était donc de s'adresser à Jean VIII.

D'autres à Byzance, devant le changement qui réintégrait comme patriarche l'excommunié d'hier et annulait du coup ce que par leurs signatures eux s'étaient engagés à maintenir, avant d'accepter pareille énormité, exigeaient l'intervention du dépositaire des pleins pouvoirs apostoliques. Mais tandis que les uns étaient disposés à se conformer à son jugement, d'autres rete-

(1) Msi. XVII, 497 D.

naient d'avance qu'un changement de la part de Rome était impossible.

Quant aux orateurs du concile et aux évêques qui y prenaient part, il faut se rappeler que sur la plupart d'entre eux pesait jusqu'à hier une lourde condamnation dont le siège de Rome avait été la première cause. Avec l'appui du basileus ils avaient obtenu une réhabilitation qu'ils n'auraient jamais espérée. De cette position de force ils pouvaient maintenant brimer l'autorité qui les avait condamnés hier, mais — et cela mérite d'être relevé — qu'ils savaient devoir malgré tout respecter encore aujourd'hui. Ce double aspect de la situation explique le ton des discours de Zacharie de Chalcédoine et, à la fois, les témoignages de vénération de Photius et de Procope de Césarée, l'indifférence ouvertement professée pour les condamnations et les absolutions romaines, en même temps que l'engagement à respecter les droits de primauté de l'évêque de Rome.

Toutefois ces évêques, avec Photius à la tête, désiraient se débarrasser aux yeux du public, du poids des condamnations passées. Dans ce but ils prétendirent avec Photius que les envoyés des patriarcats orientaux en 869 étaient des imposteurs et que par conséquent ce concile était nul et non avenu. Quant aux condamnations des papes Nicolas Ier et Hadrien II qu'il était impossible d'ignorer, en faussant les lettres de Jean VIII, on faisait croire que ce dernier avait désavoué ses prédécesseurs. Ainsi, en principe, tout pouvait sembler sauf, mais lorsque le cardinal Pierre reprochant à Photius son accession au patriarcat avant l'arrivée des légats romains, mit le doigt sur la plaie, Élie de Jérusalem suivi des évêques avança, comme nous l'avons vu, le droit des Églises de l'Empire d'Orient de régler leurs affaires par elles-mêmes, sous la conduite éclairée du basileus.

On serait tenté de croire que ces professions d'autonomie fussent les germes d'une théologie des Églises particulières si l'on n'en était retenu par certaines données de fait. Un quart de siècle plus tôt, ce même groupe de personnes, représenté tout juste par Zacharie de Chalcédoine, avait fait recours auprès du pape Benoît III contre son propre patriarche, Ignace, mettant indirectement sous procès l'autorité impériale qui l'aurait promu (1). De plus, lorsqu'en 861, sous le patriarcat de Photius, cette même ac-

(1) Wolf von GLANWELL, *Die Kanonensammlung*, 608_{31}.

cusation fut renouvelée par les mêmes personnes devant les envoyés de Nicolas Ier, Radoald et Zacharie, l'empereur Michel III déclara: « Moi je vous reconnais comme juges et toute l'Église accepte comme juges vous et le très saint pape ». Et dans la suite, Bardas à son tour reprit:

> Notre saint empereur nous a ordonné de déclarer: «je vous reconnais comme juges et de même tous les évêques et le clergé qui sont sous notre pouvoir ainsi que les honorables sénateurs. Nous vous tenons dans la même considération que celui qui vous a envoyés, car il vous a conféré la même charge et les mêmes pouvoirs que s'il était présent lui-même, et c'est comme tels que nous vous retenons et que nous vous acceptons» (1).

Ces déclarations sont d'autant plus graves que les légats romains avaient précédemment déclaré qu'ils entendaient rouvrir le procès d'Ignace en vertu des pouvoirs que leur conféraient les canons et non pas à la suite d'une concession bénévole du basileus ou de l'épiscopat local.

Enfin, dans la version grecque de la lettre de Jean VIII aux empereurs Basile et Léon on peut lire le passage suivant:

> Celui qui ne reconnaît pas Photius, manifestement rejette ce que par rapport à lui nous avons décidé, Nous et l'Église romaine. Or, un tel n'entreprend pas la guerre contre Nous, mais contre l'apôtre Pierre, ou plus exactement contre le Christ, le Fils de Dieu, qui, Lui, a donné à son apôtre le pouvoir de lier et de délier (2).

Ces lignes ne sont pourtant pas de Jean VIII, mais de Photius qui les a interpolées.

Conclusion

Sans presenter une ecclésiologie foncièrement différente, les conciles de 869 et de 879 se trouvent plutôt sous le signe de forces dont l'inspiration est diverse et en réflètent par conséquent les aspects. Sous l'inspiration des papes Nicolas Ier et Hadrien II ainsi que sous l'action des légats romains, le concile de 869 rendait

(1) *Ibid.* 608_{11-17}.
(2) Msi XVII, 401 CD.

justice à Ignace, mais au delà du cas particulier, il visait à dégager les structures ecclésiales des empiètements de toute sorte que le pouvoir laïc à ses différents degrés avait exercés sur elles. C'est ainsi que ce concile avait été une claire manifestation de l'autorité dont jouissait auprès des byzantins le siège de Rome. Difficilement trouverait-on parmi les documents du passé, un exposé aussi clair et aussi prégnant de la fonction des pontifes romains que la lettre écrite par Ignace en 868 au pape Nicolas.

Jadis fonctionnaire de l'État, en homme qui connaissait la cour, Photius s'était presque résigné à sa disgrâce, mais il n'avait jamais accepté la condamnation ecclésiastique qui pesait sur lui. Rétabli au patriarcat par l'action, diplomatique cette fois-ci, du basileus, sa reprise de contact avec l'autorité qui hier l'avait si durement condamné, ne pouvait être qu'un compromis. Les exigences de l'unité ecclésiastique, son propre prestige et les intérêts du pouvoir impérial qui l'avait rétabli devaient rester saufs. Aussi en 879, parvint-il à se faire proclamer victime innocente comme Jésus-Christ et à justifier sa promotion subite du laïcat à la chaire patriarcale en prétextant la façon dont les Églises d'Orient entendaient les canons de Sardique. Il sauvegarda les intérêts de l'Empire en Bulgarie en revendiquant pour le basileus le droit d'établir la répartition des diocèses. Il ne put toutefois refuser aux romains une chose qui, si les déclarations officielles et les faits que nous avons rapportés sont vrais, devait être notoirement reconnue à Byzance: les droits de primauté de l'Église romaine et de son Président. En fait, cela pouvait paraître peu, mais, en ce qui regarde l'unité de l'Église, c'était l'essentiel, « la pierre que le Seigneur a placée dans le fondement » (1). Dans sa réponse Jean VIII laissa bien entendre qu'il n'était pas dupe et signifia son amertume pour la façon dont les choses s'étaient passées; il ne revint pourtant jamais sur la décision de reconnaître Photius.

Pelopidas Stephanou, S. J.

(1) « Alia tamen ratio est rerum saecularium, alia divinarum; nec praeter illam petram quam Dominus in fundamento posuit, stabilis erit ulla constructio », S. Léon le Grand dans sa lettre à Marcien, *P.L.* 54, 993.

A Letter in Arabic to Pope Clement XI from Emperor Iyasu I of Ethiopia

Introduction

The text reproduced and translated here is that of a letter preserved in the Bibliothèque Nationale of Paris (1) which is of considerable interest in the ecclesiastical history of Ethiopia. It formed part of a correspondence between the Emperor Iyasu I of Ethiopia (1682-1706) (2) and Pope Clement XI (1700-1721) (3). It confirms the Emperor's acceptance of the spiritual authority of the Pope, and deals with the subject of the bringing of the Ethiopian Church within the fold of the Church of Rome. The letter is dated the 28th January, 1702 and was sent from Gondar.

According to von Pastor (4) the original of the Emperor's letter is preserved in the Boncompagni Archives in Rome, but it would seem that the Bibliothèque Nationale MS is in fact the original, as it bears the authenticated seal of Iyasu, and his name, probably in his own hand, at the foot of the letter in Ethiopic characters.

A Spanish translation of an Italian version of this original was published in 1706 by Fray Anguiano (5), a Spanish ecclesi-

(1) MS Arab. No. 321.

(2) For an account of Iyasu's reign, see A. H. M. Jones and E. Monroe, *A History of Abyssinia* (Oxford, 1935), pp. 110-111, who, however, give his dates as 1680-1704.

(3) For a summary of the events of his reign, see *Enciclopedia Italiana*, vol. X, s.v. *CLEMENTE XI*.

(4) *The History of the Popes*, vol. xxxiii (translated by Dom E. Graf, London, 1941), p. 380 (footnote).

(5) Fray Matheo de Anguiano Predicator Capuchino, *Epitome Historial y conquista espiritual del imperio Abyssino en Etiopia la alta o sobre Egypto* (Madrid, 1706).

astic. Anguiano's work however is not easily accessible, and does not in any case give the text. Furthermore his Spanish version suffers from some omissions, and appears at some points to misrepresent the original.

The statement by Anguiano that the original letter was in 'la lengua Abyssina' is contradicted by the letter itself where the Emperor states that 'we could not write everything in our language, for fear that our secret should become known'.

The letter begins with the Emperor giving his titles and claims to nobility at great length; this is then followed by an equally lengthy enumeration of the titles and honorific descriptions of the Pope. After this the Emperor refers to the letter sent to him by the Pope's predecessor, and the conversations he has had with its bearer. He then turns to the subject of bringing the Ethiopians within the Roman Church. He makes it clear however that the matter is still very much a secret, and emphasizes that progress in the desired direction should be made by gradual steps, not all at once. He concludes by recommending his envoy to Clement XI, and assuring him of his devotion and obedience.

The text of the letter is contained on a single sheet of paper, measuring 400 mm. × 300 mm., of which only one side has been used for writing. The document has been briefly described by G. Troupeau in his *Catalogue des Manuscrits Arabes* (1). The imperial seal is affixed to the head of the letter. The style of script is *ruq'ah*, with the exception of the Ethiopic signature. Apart from one or two carelessly written words the script is throughout clear and legible. The few divergences from classical Arabic have been noted where appropriate in the notes to the text. In the present translation we have transcribed the name of the Emperor exactly as it is given in the MS.

(1) Ire partie (*Manuscrits Chrétiens*) – Tome I (Nos. 1-323), Paris, 1972, p. 278.